

## AVANT-PROPOS

*Acam etaam*, « qui paie la terre », tel est le nom qui fut attribué à une femme du village de Esana, au nord-ouest de la Guinée-Bissau, parce qu'elle avait perdu un grand nombre d'enfants. Qu'il s'agisse de travail, de rites de procréation, d'homicide, de règles d'évitement ou de représentations eschatologiques, l'expression « payer la terre » condense à elle seule l'ensemble des questions qui serviront de fils conducteurs à l'exploration des pratiques sociales et religieuses de l'une des sociétés de la région dite des "Rivières du Sud" : les Jóola-Fúlup, ou, comme ils se dénomment eux-mêmes, les Kujamaat, « ceux qui comprennent (la langue) ».

Dans une première acception, les Kujamaat entendent par *etaamay*, « la terre », tout à la fois le sol, le territoire et les habitants qui en sont originaires. Comme environnement physique, et quelle que soit l'ingéniosité de techniques agraires qui, depuis des siècles, ont transformé les mangroves en rizières fertiles, cette terre n'est pas une sinécure. Le travail est particulièrement dur, les récoltes sont toujours suspendues aux aléas climatiques ou à l'invasion de prédateurs, les guerres nationales et l'exode rural ont mis à mal le réseau de digues qui protégeaient le riz des eaux salées. En tant qu'espace social, la terre est le lieu de conflits et de déchirements récurrents, que ce soit entre unités villageoises, entre sous-quartiers, entre segments de lignage, voire et surtout entre parents. Elle doit sans cesse être reconstruite. En l'absence de ces institutions si familières à d'autres régions d'Afrique de l'Ouest comme la chefferie, la maîtrise de la terre, le lamanat ou les castes, les Jóola semblent incarner non seulement un modèle d'émiettement politique « frisant l'anarchie », selon les termes de Louis-Vincent Thomas (*Les Diola*), mais aussi d'un relatif égalitarisme entre sexes et générations. Les différences de statut liées à la naissance restent contenues dans d'étroites limites. Ainsi l'exercice des quelques fonctions, telle celle de forgeron, dont l'accès est conditionné par l'appartenance à certains segments de lignage ne dispense d'aucune autre activité, pas plus qu'il n'engendre de hiérarchie ou n'est associé à quelque pratique endogamique. L'un des paradoxes que les Jóola partagent avec la plupart des sociétés côtières pratiquant la riziculture de mangrove est que leurs techniques agraires exigent une mobilisation sur le long terme d'une main-d'œuvre stable et abondante sans qu'apparemment aucune autorité ne puisse la garantir.

Cette première observation renvoie à une question récurrente qu'il paraît peut-être naïf de formuler encore après tant de travaux consacrés aux sociétés « sans État », souvent qualifiées, plus par commodité que par adéquation à la définition qu'en donnait Edward Evan Evans-Pritchard, de « segmentaires » : de quel ordre est le dispositif qui fait « tenir » et se reproduire une société dépourvue d'institutions politiques et/ou religieuses centralisées et marquée, aujourd'hui encore, par l'externalité de ses rapports à l'État moderne ?

Il serait difficile d'assigner les Jóola à l'un des grands types dégagés par John Middleton et David Tait lorsqu'ils distinguaient, parmi les sociétés acéphales, trois modèles : « lignager », « villageois » et « à classes d'âge ». À l'échelle de la région des Rivières du Sud, comme à celle des sociétés jóola, les « cas intermédiaires » se révéleraient sans doute les plus nombreux tant la gamme des agencements sociaux mis en œuvre par ces anciennes paysanneries, diversement affectées par l'histoire, paraît étendue et propre à fournir matière à de nouveaux raffinements taxinomiques. Mais ce genre d'entreprise ne conduirait qu'à collectionner des cas de figure relatifs à une période, une sous-région, un sous-groupe, sans pour autant livrer un quelconque moyen d'approcher ce qui, ici et là, « fait société ».

S'en tenir par ailleurs à la seule description du jeu des institutions ou des différentes unités sociales kujamaat, qu'elles soient d'ordre territorial ou généalogique, à l'analyse de leurs modes d'articulation, serait supposer que les mécanismes ainsi dégagés suffisent à assurer, de manière quasi automatique, un minimum de cohésion sociale. Elle laisserait entièrement ouverte la question de leur reproduction, ou plus exactement, selon l'heureuse formule de Georges Balandier de leur « continuuel processus d'engendrement ». Ce processus, on ne saurait pour autant en limiter l'observation à la façon dont par exemple les sociétés résorbent les conflits et rétablissent leur équilibre (Max Gluckmann), ou, selon les positions plus radicales de Edmund Leach génèrent une instabilité permanente faite de compromis entre éthiques opposées. Il s'éprouve dans les moindres occasions de la vie sociale comme dans les manifestations rituelles les plus spectaculaires. Au-delà de la description des institutions et des règles énoncées à leur propos, nous avons souvent pris le parti de nous appuyer sur ces chroniques villageoises, ces "affaires" de famille ou de voisinage, ces histoires de vengeance et contre-vengeances qui courent de génération en génération, ces jalousies et suspicions qui ne cessent de resurgir çà et là, tant il est vrai que l'égalité formelle en est le meilleur terreau. En traitant publiquement de ces affaires, que ce soit à l'occasion d'un interrogatoire de mort, d'un procès, d'un sacrifice, d'une réunion d'association, la société kujamaat fait pour ainsi dire feu de tout bois, dès lors qu'il s'agit de prévenir et de réparer les transgressions ou de contrôler l'usage de la violence. Mais la mise en scène de ces discordes et des interminables « disputes » auxquelles elles donnent lieu n'épuise pas la question. Il n'est guère de pratique rituelle qui ne concoure à rééditer en permanence un travail dont l'ancienneté de l'implantation des populations locales pourrait donner l'illusion qu'il est depuis longtemps achevé. Ce travail qui consiste, en un même mouvement, à s'assurer des relations entre des unités territoriales mouvantes et entre des habitants souvent déchirés entre plusieurs appartenances, n'a pas de fin.

La nécessité de contrôler les terres et la force de travail collective qu'exige leur culture est inextricablement liée à celle qui consiste à s'assurer de la continuité d'un processus de procréation. Dans d'autres sociétés, c'est à partir de cette triple nécessité que l'on pourrait définir les fonctions politiques et rituelles de certains personnages incarnant une forme de pouvoir (chef politique, doyen de lignage, maître de la terre, prêtre, etc.) auxquels il revient d'entretenir les relations entre les entités qu'ils représentent et entre les humains et les puissances invisibles. En tant que tels, ils sont les principaux acteurs de la circulation de biens, de personnes, de signes. Que ces fonctions, comme nous aurons l'occasion de voir, soient ici démultipliées selon la nature de l'espace et des unités sociales en jeu complexifie notre interrogation initiale : comment se reconstruit le lien qui, en l'absence de toute autorité centralisée, attache les gens à leur « terre » et à ses vicissitudes ? Cette question n'est pas sans évoquer celle qui oriente le travail de Danouta Liberski-Bagnoud, *Les dieux du territoire*, à propos d'une société voltaïque, les Kasena. Malgré d'évidentes différences, dont la moindre n'est pas celle de l'inexistence chez les Joola de cette double figure de l'autorité qu'incarnent respectivement le chef et le maître de la terre, le minutieux cheminement suivi par Danouta Liberski-Bagnoud, invitant à repenser le rapport entre liens du sang et liens du sol, entre en résonance avec un certain nombre de questions que nous aurons à nous poser ici. Car c'est précisément sur ce rapport que les faits observés en milieu *jamaat* remettent en cause la généralité d'un modèle d'organisation lignagère considéré comme commun aux sociétés joola.

Mais, tout comme dans de nombreuses sociétés voltaïques l'on ne saurait comprendre ce lien au sol hors de son inscription dans les divisions de l'espace associées à ces sanctuaires boisés que les habitants appellent « peaux de la terre », on ne pourrait saisir grand chose du fonctionnement social *jamaat* en laissant de côté l'ultime acception du terme *etaam*. Par synecdoque, et souvent pour éviter de les nommer, *etaamay* désigne aussi les puissances censées résider dans ses profondeurs. Ces puissances intermédiaires entre les humains et *Emitey*, le créateur, maître du ciel et de la pluie, sont appelées *ukiin* (sing. : *bákiin*). Le même terme désigne tout à la fois l'entité propitiée, le sanctuaire et l'autel où sont effectués les libations de sang ou de vin de palme lors des sacrifices. Les *ukiin* circonscrivent si finement l'espace social et symbolique que, même si les villageois convertis à l'Islam ou au christianisme s'abstiennent d'y sacrifier, ils ne peuvent guère échapper – sinon par un exil définitif – à leur juridiction.

Or, vis-à-vis de ces puissances, il semble que nul ne soit jamais quitte. Des observations réitérées à chaque séjour dans un village *jamaat* ressort un fait récurrent : il n'est guère d'adulte, homme ou femme, qui n'ait le souci, plus ou moins pressant, de trouver un poulet, du vin de palme, voire une chèvre ou un porc, afin de régler une dette sacrificielle qu'il aurait lui-même contractée, volontairement ou non, ou qu'il aurait héritée d'un parent défunt, bref qui ne vive, comme le disent les Joola sans un « fil » ou une « corde attaché(e) ». Cette expression a pour origine le geste du prêtre ou du féticheur lorsqu'il attache au cou de celui qui vient se mettre sous la protection de son *bákiin* une petite ficelle de fibre ou de coton, appelée *uhécaw*. Cette cordelette ne sera détachée qu'à la mort du sacrifiant : elle restera entreposée dans le sanctuaire. Ce genre de fil, appelé aussi *kaneew*, («corde », mais aussi « dette ») que l'on porte en d'autres occasions (deuil, intronisation à la charge d'un *bákiin*, grossesse) sert de métaphore pour désigner tout emprunt mais aussi toute forme d'emprise : quelqu'un devait-il mourir accidentellement, c'est que, déjà nouée, « la corde de la mort ne se casse pas ». Mais les relations que les Kujamaat entretiennent avec les puissances de la terre engagent à d'autres catégories de dépense que celle des libations de sang ou de vin de palme versées sur leurs autels. Il exige par exemple que, toutes affaires cessantes, chacun prenne part active, non seulement aux grands rituels calendaires qui mobilisent la communauté villageoise, mais aussi aux événements occasionnels, funéraires ou sacrifices, qui impliquent son unité d'appartenance locale ou lignagère. De quel ordre sont ces différentes créances, de quelle nature est cette obligation, puissamment intériorisée, d'être en permanence exposé au risque d'avoir à puiser dans ses biens, dans son temps, dans ses forces physiques, pour s'éprouver et être reconnu comme une personne à part entière ? Cette commune condition de débiteur, de très nombreuses réflexions développées à partir de matériaux issus des sociétés les plus diverses ont montré comment elle pouvait s'articuler non seulement avec une théorie du lien social mais aussi avec la notion de croyance. On se souvient que Émile Benveniste, dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, traitait de cette notion dans la section relative non pas à la « religion », mais aux « obligations économiques » en tant qu'elle apparaît étroitement associée dès les commencements à celle de « créance ». Dans le crédit accordé avec la conviction d'un retour sous forme d'appui ou de protection, il voyait le sens originel de la croyance.

Les vertus sociales de la dette et de l'alternance des positions de débiteur et de créancier, y compris entre générations, dont Panurge faisait déjà un éloge dithyrambique, ont été moult fois réexaminées depuis la parution du texte lumineux de *L'Essai sur le Don* de Marcel Mauss. Ces deux dernières décennies ont été notamment marquées par les nombreuses relectures de l'*Essai*, questionnant le don comme paradigme, comme énigme, ou encore invitant à le distinguer radicalement des autres formes de transfert qui composent l'« échange ». L'abondance de la littérature mobilisant la notion de dette semble souvent brouiller les pistes en lui conférant parfois une portée explicative si générale qu'elle en efface tout l'intérêt. Qu'un villageois *jamaat* demande à son voisin de lui prêter de l'argent en lui disant : « Attache-moi un fil ! », ne suppose pas que la dette qu'il contracte alors soit de même ordre qu'une dette sacrificielle – encore faudrait-il établir d'autres distinctions dans cette catégorie –, ni que ces deux types de dette (d'ailleurs nettement distinguées dans le vocabulaire) suffisent à

expliquer le caractère permanent de l'état de dette. Nous verrons qu'une certaine catégorie de rites jóola relève bien de ces « prestations totales de type agonistique » auxquelles Mauss proposait de réserver le nom de *potlatch* et nous examinerons le rôle qu'ils jouent dans l'activation de chaînes d'appartenance locale et dans la définition d'« aires rituelles » construites non pas à partir d'un centre, mais d'un calendrier et d'un itinéraire. Nous rencontrerons aussi des échanges de prestations totales ou partielles qui semblent, *a priori*, moins marquées par la compétition. Mais la nature de ces créances qui mettent tout individu en état de dette permanente reste problématique. En anthropologie, la figure idéal-typique de cet état de dette est sans doute la relation qui lie les « preneurs » de femmes aux « donneurs », relation régulièrement rappelée en société patrilineaire par le comportement transgressif et/ou les droits rituels du neveu utérin dans la maison de son oncle maternel. Nous verrons ici que cette dette qui s'acquitte en deux temps (avant l'installation de l'épouse dans la maison maritale et à la mort des enfants qu'elle aura mis au monde) reste contenue, dans la mesure où les parents maternels ne cèdent pas tous leurs droits ni sur les enfants de leur fille, ni sur le pouvoir procréateur de celle-ci. L'acquittement des prestations matrimoniales coûte quelques mois de travail au fiancé au moment du mariage, et, une génération plus tard, un grand pague funéraire à ses agnats ; mais cela ne semble pas suffire à constituer ici cette créance en modèle d'obligation permanente, en dette inextinguible.

La remarquable analyse que Charles Malamoud faisait dans « La théologie de la dette dans le brahmanisme » de la notion de dette originaire dans la pensée brahmanique a parfois été galvaudée et, au prix de glissements sémantiques douteux, assimilée à une théorie généralisante de la primauté du social sur les individus et de la nécessité universelle du lien social. De ce point de vue, des études particulières qui, tout en mettant entre parenthèses cette notion de dette de vie, accordent une fine attention à certaines modalités sociales de la dette semblent plus fécondes : c'est par exemple le cas des analyses développées dans l'ouvrage d'Alain Marie, *L'Afrique des individus* considérant l'enchaînement de cycles de dettes comme le moteur, le « noyau énergétique de la reproduction ». L'auteur examine les avatars contemporains de la « dette communautaire » en milieu urbain et les apories de l'individualisation dans une conjoncture où les solidarités, plus que jamais nécessaires, sont aussi plus que jamais aléatoires et contraignantes. Cependant, tout éloignés que soient les faits jóola de la théologie védique de la dette, c'est à un autre titre que le texte de Malamoud nous retient en nous invitant à réexaminer différentes formes de dettes secondaires : pour vivre en assumant cette dette fondamentale, explique Malamoud, on la fractionne, en substituant au créancier unique des créanciers multiples : les dieux, les ancêtres, la descendance, les autres hommes, le texte même du Veda qui doit être transmis de génération en génération... La dette, ainsi différée, se transpose en devoirs : offrir des sacrifices, procréer, étudier et réciter le Veda, faire l'aumône, etc. En payant ces dettes partielles, l'homme s'achète une personne distincte de ce qui est la propriété de Yama. Point de texte à transmettre chez les Jóola, mais des objets, des lieux et des savoirs rituels. En l'absence de toute figure assimilable au « roi des morts », la question du créancier originel demeure.

Il n'est pas sûr que nous ayons de réponse à cette question. Sans pour autant chercher à articuler les éléments d'une nouvelle théorie de la dette, nous la garderons comme horizon. Et si nous choisissons d'en suivre quelques méandres, c'est qu'elle permet de mettre en évidence un certain état de tension permanente, différemment éprouvé selon les individus, mais dont on peut faire l'hypothèse qu'il est constitutif du mode de fonctionnement social jamaat. La polysémie du terme *etaam* invite à l'illustrer par un petit conte jóola, qui explique pourquoi le caméléon se déplace si précautionneusement : celui-ci a gardé le souvenir de ce temps où les premiers êtres vivants n'étaient pas à l'aise sur la terre. Le sol était si fragile que les animaux craignaient de marcher vite, de peur que l'écorce terrestre ne se brisât. Le conte fait ici écho aux représentations d'un monde composé de différentes strates : l'eau souterraine, la terre, l'eau céleste, les pierres du ciel. Mais il peut aussi nous servir de métaphore pour introduire à un certain art de vivre en société. Sous les apparences d'une sociabilité peu contrainte par les multiples protocoles qui, en d'autres sociétés africaines plus hiérarchisées, régissent les relations entre catégories sociales, aînés et cadets, hommes et femmes, la vie au village n'en est pas moins tissée de précautions, d'obligations, d'inquiétudes et de dissimulations.

Très souvent mentionnées dans les récits de voyageurs ou les écrits coloniaux, les populations « felup » ou « kujamaat » installées dans l'actuelle Guinée-Bissau, ont été très peu étudiées en tant que telles. En proposant une nouvelle étude sur l'une de ces sociétés que l'histoire récente de la « rébellion casamançaise » a contribué à réifier tour à tour comme exemple d'une irréductible authenticité ou d'une sauvage anarchie, il ne s'agit pas seulement d'ajouter un nouveau tableau monographique, aussi justifié que serait ce parti, à la mosaïque des études sur les Jóola. Au cours de missions étalées sur une quinzaine d'années dans le village de Esana (appelé par les Portugais « Suzana »), j'ai été de plus en plus happée par cette urgence ethnographique consistant à reprendre des enquêtes approfondies là où les faits observés remettaient en question des données tenues pour acquises à l'échelle du pays jóola, mais aussi à rendre compte – en premier lieu et à titre de modeste hommage, à ceux qui furent mes hôtes au fil de ces années – de ce que j'ai pu saisir de la spécificité des modalités d'un « vivre ensemble » dont ni la conquête, ni la colonisation, ni la guerre ne purent venir à bout. Cette double préoccupation et le souci d'articuler les différentes dimensions les plus aptes à rendre compte de ce mode de fonctionnement social m'ont souvent conduite à limiter outrageusement la description ou l'analyse détaillée de tel ou tel rituel. J'espère avoir l'occasion d'en livrer ultérieurement les développements nécessaires.



## Notes sur la transcription

Classé dans le sous-groupe « bak » de l'ensemble des langues ouest-atlantiques, le jóola comporte de très nombreuses variantes dialectales, d'ordre lexical et phonologique. Les premières études publiées datent de 1909 (R.P. Wintz pour le jóola kasa) et de 1940 (R.P. Weiss pour le fogny). Le jóola fogny a depuis été analysé par J. David Sapis (1965).

En l'absence de toute étude approfondie du jóola jamaat parlé en Guinée-Bissau, je me suis référée au système de transcription simplifié utilisé par J. David Sapis pour le jóola fòoñi (*A dictionary of the Kujamaat-Jóola language*, en collaboration avec M. Bara Goudjabi, Amang Badji, Kalilou Badji et Chérif Afo Coly, non publié mais disponible sur le site en construction <<http://etext.virginia.edu/african/Kujamaat>>). Cette transcription est la plus proche du code sénégalais de transcription des langues vernaculaires.

On distingue quatre sortes de voyelles :

### brèves relâchées

a : comme dans « patte »  
ã : nasalisé, comme dans « an » dans « banc »  
o : comme dans « pomme »  
i : comme dans « dire »  
e : comme « e » de recteur  
u : comme dans l'anglais « book »

### longues relâchées

aa  
  
oo  
ii  
ee  
uu

### brèves tendues

á : comme « oeu » dans « œuf »  
ó : comme dans « beau »  
é : comme dans « épi »  
í : comme dans « pic »  
ú : comme « ou » dans route

### longues tendues

áa  
óo  
ée  
íi  
úu

### Les consonnes sont :

p	t	c	k
b	d	j	g
m	n	ñ	
f	s		h
		l	
		r	
w		y	

c : palatale sourde-occlusive, (comme « ti » dans « tiens »)  
j : palatale sonore-occlusive (comme « di » dans « diable »)  
ñ : palatale nasale (comme « gn » de « agneau »);  
a une articulation dorsale-nasale (comme « ng » dans « parking »)

h est toujours aspiré,

g, s, t sont toujours durs

w : semi-voyelle, prononcée comme « ou » dans « oui »

y : semi-voyelle, prononcée comme « ill » dans « faille »

Les principaux affixes de classe sont les suivants :

Sing.	Pl.
a/-/aw ( <i>añiilaw</i> , « l'enfant »)	ku/-/ak(u) ( <i>kuñiilaku</i> , « les enfants »)
y/-/ey	s/-/as(u)
e/-/ey (ou ay)	s/-/as(u) (ou si/-/es(u))
ji/-/j(u)	ba/-/ab(u) (ou mu/-/am(u))
u/-/aw	ku/-/ak(u)
ka/-/ak(u)	u(w)/-/aw
b(bá, bu)/-/ab(u)	u/-/aw(u)
m(ma, mu)/-/am(u)	u/-/aw(u)
ñ/-/(ay)	u/-/aw(u)
ti/-/t(u)	

Pour les ethnonymes et toponymes, j'ai reproduit la graphie communément utilisée dans les textes historiques ou sur les cartes par les auteurs cités. Ainsi de « diola », « jóla » ou « joola » pour *jóola* ; de « Felup », « Feloupes », « Feloup » pour *fúlup* ; de « diamat » pour *jamaat* ; de « Oussouye » pour *Usuy* ; de « Suzana », « Susana », « Suzanna », pour *Esana*, etc.

## INTRODUCTION

Les Floop, nus, anarchistes, égalitaires avaient toujours refusé toute dépendance, tout esclavage, toute hiérarchie, d'où entre villages, au temps jadis, une bonne marge d'insécurité et de vendettas qui donnaient du prix à la vie, et qu'on réglait à coup de cérémonies et de compensations honorables. C'est ce type d'organisation, fréquente en Afrique que j'ai appelé plus tard « anarchie équilibrée ». Avec, de ma part beaucoup d'admiration, car, en Europe, ça n'a jamais bien marché. L'anarchie avait peut-être contribué à stimuler l'initiative ; en tout cas les Floop avaient triomphé d'une nature si étrangement hostile par des travaux originaux et immenses...

Appelé auprès du gouverneur du Sénégal en 1943, c'est en ces quelques lignes que Hubert Deschamps résumait les grands traits d'un mode d'organisation sociale en des termes très proches bien que plus flatteurs, que ceux que l'on retrouve sous la plume des chroniqueurs et voyageurs qui, pendant quatre siècles, eurent à connaître la région comprise entre la Casamance et le rio Cacheu. Pourtant, à l'image de la mangrove, toujours mouvante, de ces paysages à la familiarité trompeuse où l'on se perd à chaque détour de bolon, les sociétés considérées comme « joola » semblent encore se jouer de leurs observateurs.

Certes, elles ont fait l'objet d'une abondante littérature. Du côté de la Casamance, Louis-Vincent Thomas en anthropologie et Paul Péliissier en géographie humaine apportaient, dans les années 1960, une contribution majeure à leur connaissance. Dans *Les Diolas*, Louis-Vincent Thomas en proposait une analyse fonctionnelle fournissant au passage une monographie tout aussi importante que méticuleuse, complétée par plusieurs dizaines d'articles principalement publiés dans Notes Africaines et le Bulletin de l'IFAN : rites, religion, éducation, littérature orale, mouvements de population, parenté, morale, etc, rien ne semble avoir échappé à l'attention qu'il leur a portée pendant plus de vingt ans. Si ses travaux constituent un legs considérable, la valeur ethnographique de ces matériaux a sans doute été desservie par les catégories d'une psychologie sociale un peu surannée que l'auteur leur appliquait. Prenant comme objet, à l'échelle du Sénégal, « le dialogue du paysan et de la terre », Paul Péliissier dans *Les Paysans du Sénégal*, expliquait de son côté que « la diversité des conditions naturelles, le cloisonnement humain qu'elle a facilité, l'originalité de la civilisation rurale, exigent et justifient en pays diola, une analyse plus fine, plus détaillée, que celle des populations établies dans un milieu plus homogène et plus anonyme, et chez lesquelles une organisation politique ancienne a assuré l'unification des structures, de la culture et des techniques ».

Depuis, historiens, sociologues, ethnologues, géographes, linguistes se sont succédés, explorant tour à tour telle ou telle dimension, telle ou telle micro-région.. La diversité culturelle et linguistique des sociétés joola, renforcée par l'effet éminemment contrasté des mouvements historiques qui les affectèrent, rend certes impossible toute généralisation. En adoptant un point de vue d'ensemble et moyennant quelques nuances, la typologie dressée par L.-V. Thomas et P. Péliissier s'impose toujours : on distinguera facilement les Joola de la rive sud de la Casamance, installés dans une zone de rias et de forêts, essentiellement riziculteurs, attachés à la religion locale ; ceux de l'ouest de la rive nord, présentant une même organisation sociale mais ayant adopté l'Islam et la culture de l'arachide ; enfin, entourant cette deuxième région d'une couronne nord-ouest/sud-est, les groupes « mandinguisés ».

(carte)



Mais dès que l'on se rapproche, tout se brouille. Les divisions historiques, voire géographiques ne recoupent pas les divisions linguistiques. Dans son *Dictionnaire Français-Dyola et Dyola-Français* publié en 1909, le Révérend Père Ed. Wintz reconnaissait l'existence de cinq dialectes, distinctions reprises par M. de Lavergne de Tressan. Louis-Vincent Thomasen notera très précisément toutes les insuffisances : ne serait-ce que pour la région à laquelle nous nous intéresserons ici, étaient regroupés sous une même appellation (*huluf*), trois dialectes (*karone, esulelu, felup*) entre lesquels une intercompréhension directe est quasiment possible, faute d'utiliser un autre dialecte qui serait commun aux locuteurs en question (tels le « Fogny » et le « Kasa »). Le meilleur aperçu de la répartition de ces différents dialectes est donné par Jean David Sapir (cf carte) qui en distingue quinze. Mais des variantes lexicales aux transformations phonétiques, comment rendre compte, écrivait Louis-Vincent Thomas, qu'il y ait de si profondes différences entre villages voisins et des ressemblances si remarquables entre villages éloignés ? Entre les Jóola *esyl* de la rive sud de la Casamance et ceux de la région du Buluf, au nord, les migrations sont relativement simples à reconstituer. Par contre, entre les communautés villageoises du sud, comprises entre la Casamance et le rio Cacheu, auxquelles la priorité qu'elles accordent à la riziculture inondée et aux institutions liées à la religion locale semble conférer une profonde unité, les différences d'ordre linguistique vont jusqu'à mettre en doute leur appartenance à une même ethnie. Ce fractionnement dialectal (Paul Péliissier en arrivait à la conclusion qu'il y aurait autant de dialectes que de gros villages) est un trait commun à toutes les langues de la région. Selon Stéphane Bühnen, ces différenciations à l'intérieur et entre des langues apparentées, ne pourraient s'expliquer que par des mouvements de dispersion et de colonisation de nouvelles mangroves effectuées sur le long temps. Elles s'expliqueraient moins par l'isolement géographique de chaque communauté que par leur émiettement politique. On ne saurait pour autant ignorer les obstacles naturels à des échanges plus denses entre villages, notamment sur la rive sud. L'absence de pistes, les lacs du réseau hydrographique, les zones de forêts et de marécages concourent à isoler chaque territoire villageois de ses voisins.

Comme l'écrivait Yasmine Marzouk, « on comprend que la bibliographie sur les Jóola pèche plutôt par son abondance et son éclatement, comme si les auteurs avaient adopté la structure de l'objet étudié ». Cet indiscutable air de famille qu'ont pourtant les villages jóola au regard de leurs voisins, il est difficile de le formaliser. La seule tentative d'analyse transversale est l'ouvrage d'une anthropologue, Olga Linarès, *Power, Prayer and Production* qui montre, qu'au-delà des différenciations historiques et culturelles des principales régions jóola, un même principe d'économie politique s'impose, celui de l'élaboration d'un consensus villageois en vue d'une meilleure gestion des hommes et des terres. Si cette conclusion reste sans doute en deçà du travail d'enquête mené par l'auteur dans trois villages casamançais représentatifs des effets contrastés des mouvements historiques qui ont affecté la région (islamisation, développement de cultures d'exportation), elle invite néanmoins à repenser cet « air de famille » en termes autres que ceux d'une apparente communauté du point de vue des pratiques religieuses ou économiques.

Enfin, s'il est une caractéristique commune aux travaux publiés, c'est de porter la marque d'effets de terrain impitoyablement infligés aux chercheurs : la division des compétences, des savoirs sociaux et rituels, la méfiance ou la défiance qui règne entre responsables de cultes ou d'associations, entre « animistes » et convertis, les barrières du secret entre générations et entre sexes, rendent pratiquement impossible le recours à ce qu'il est convenu d'appeler des « informateurs privilégiés ». Tout accès au savoir en matière de pratiques rituelles et religieuses est a priori subordonné à l'initiation au culte qui les organise. Le chercheur étranger est suspect, non pas tant pour ce qu'il pourrait apprendre, que par ce qu'il pourrait divulguer. Aussi reste-t-il en permanence doublement tributaire et de son statut dans les catégories sociales locales et des événements qui, en sa présence - souvent difficile à négocier - lui sont donnés à voir ou à entendre.

## Gens de la mangrove

Situés au cœur des « Rivières du Sud », entre la Casamance (Sénégal) et le rio Cacheu (Guinée-Bissau), les habitants mentionnés en 1506 sous le terme de « Felupos » par Valentim Fernandes, se rattachent à l'ensemble des populations de riziculteurs de mangrove qui peuplent le littoral de la Gambie à la Sierra Leone : Balant, Baga, Manjak, Nalu, Pepel. Comme la plupart de ces derniers, leur langue relève du groupe bak (branche « nord » du groupe ouest-atlantique).

L'ethnonyme « felupos », orthographié selon les auteurs « feloupes », « flup » ou « felup », serait construit à partir du radical *lup* ou *luf* (selon les différentes prononciations) qui signifie « boueux ». Aujourd'hui réservé à un sous-groupe jóola de la zone frontalière entre la Guinée-Bissau et le Sénégal, il semble avoir été utilisé par tous les voyageurs et chroniqueurs du <sup>xv</sup><sup>e</sup> au <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle pour désigner l'ensemble des populations qui composent l'ensemble « jóola ».

L'aménagement de la mangrove et la culture fort ancienne de la variété africaine *Oriza glaberrima* constituent le trait par lequel se distinguent de manière la plus remarquable de nombreuses populations des « Rivières du Sud » : endiguées, défrichées, dessalées, les mangroves sont reconverties en rizières au prix d'un travail accumulé sur plusieurs générations. Les géographes s'accordent sur l'originalité de ces techniques de mise en valeur du terroir, lesquelles n'ont guère d'équivalent dans d'autres régions africaines voire même dans d'autres

régions du monde : conquête et aménagement des parcelles sur terre salée, lessivage des sols, maîtrise des entrées et des sorties d'eau salée ou saumâtre par un système de buses qui permet de contrôler tout à la fois acidité et salinité des sols, efficacité du billonnage pratiqué avec cet outil remarquable qu'est le *kajendu* jóla (identique au *kop* бага ou *kèbindé* balant), repiquage et parfaite adaptation d'innombrables variétés de riz, d'origine africaine et asiatique, ont suscité l'admiration de tous les observateurs. « Tout l'équipement technique des cultivateurs, toute leur expérience et toute leur science sont au service de la rizière », écrivait Paul Péliissier. De Eanes Gomes de Zurara à Eustache Delafosse, les premiers récits relatant la progression des Portugais le long des côtes font pratiquement tous allusion à l'importance de cette riziculture tout le long du littoral des Rivières du Sud, depuis la Gambie jusqu'à la Sierra Leone.

Si force est de constater qu'on retrouve mentionnés, par les découvreurs portugais des <sup>xv</sup><sup>e</sup> et <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècles, les mêmes ensembles ethnolinguistiques existant aujourd'hui sous le même nom et presque au même emplacement, l'origine et l'ancienneté de l'implantation de ces sociétés restent énigmatiques. Deux hypothèses s'affrontent ou se conjuguent selon les populations considérées. La première est celle du peuplement-refuge, défendue notamment par Paul Péliissier et Walter Rodney: de vieilles paysanneries égalitaires, contraintes de fuir les pressions de sociétés hiérarchisées et guerrières, se réfugient dans les zones côtières de mangrove où ils développent des techniques de mise en valeur du milieu particulièrement performantes : dessalage des terres, conquête des marais transformés en rizières, travaux d'endiguement permettent une agriculture intensive et vont de pair avec de très fortes densités démographiques.

La deuxième est celle d'un vieux fonds de populations autochtones entre les estuaires de la Casamance et du rio Cacheu à partir duquel se seraient opérées des migrations le long du littoral.

Quelques éléments de réponse ont été apportés par les fouilles d'amas coquilliers effectuées en particulier par Olga Linarès dans deux sites de Casamance. La construction de ces amas s'étale sur une période d'environ 2000

ans, depuis la fin du Néolithique jusqu'au <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle. Elle témoignerait de la succession de deux vagues de populations : la plus ancienne, des groupes humains peu nombreux et itinérants, n'exploitant pas vraiment les ressources de la mangrove, puis, arrivée vers le début de notre ère, d'une population vivant de la pêche, de la cueillette des huîtres et de la riziculture inondée, et disposant de troupeaux de bovins. Malgré les controverses, il semble attesté que dès les premiers siècles après J.-C., vivaient dans la mangrove des communautés qui l'exploitaient et qui échangeaient entre elles.

Comme nous le mentionnions plus haut, l'ancienneté du peuplement et la précocité des aménagements rizicoles en zone de mangrove serait corroborée par l'observation des différenciations linguistiques. Il n'en reste pas moins que « les témoignages archéologiques sont malheureusement insuffisants pour lever les incertitudes qui pèsent sur la filiation entre ces populations et celles dont témoignent les premiers écrits portugais au <sup>xv</sup><sup>e</sup> » (Marie-Christine Cormier-Salem).

Les traditions orales sont ici d'un faible secours, soit qu'elles réfèrent à des événements récents, soit qu'elles reproduisent le stéréotype fort répandu d'une origine moyen-orientale, soit enfin qu'elles admettent tout bonnement que « Dieu les a fait tomber sur cette terre » (*Emitey ebetelo bukanaku di etaamay*, comme le disent les Kujamaat).

Les zones littorales ont été diversement affectées par les migrations en provenance du Mande, qu'elles se fassent par infiltration pacifique, interpénétration ou conflits guerriers débouchant sur l'assimilation ou l'éviction des populations locales. Ces migrations se firent en plusieurs vagues : les premières antérieures à l'avènement de

Sunjata, notamment le long du fleuve Gambie ; la suivante est liée à l'expansion du Mali, au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> et <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècles et à la vaste expédition militaire de Tirimagan, qui sera à l'origine du puissant royaume du Gabou. Au

<sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle, le Gabou s'étend de la Gambie au rio Geba, de la Falémé aux plaines marécageuses à l'est. Cette expansion aura plus d'effet sur les populations voisines, telles les Baïnuk et les Beafade, que sur les Jóla des zones littorales : Baïnuk et Beafade, souvent présentés comme les premiers occupants de la région, avaient développé des réseaux d'échanges et d'alliances et dominaient le commerce à longue distance du sel, de l'indigo, des tissus, etc. Remplacés par les Manding dans leur rôle d'intermédiaires commerçants, ils se retrouvent

également en situation de repli face à l'expansion démographique des Jóla et des Balant à partir du <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle. Selon Peter Mark, cette expansion démographique serait liée à une meilleure efficacité des techniques de culture grâce à l'acquisition de plus grandes quantités de fer en échange des produits locaux : l'outil de labour traditionnel, le *kajendu* devient plus performant dès lors que son extrémité est renforcée d'une lame de fer. Les Baïnuk seront en partie absorbés par les Jóla dans leur mouvement d'expansion vers la rive nord de la Casamance.

Au sud du rio Geba, les populations Nalu et Baga seront soumises aux pressions des Susu, d'origine mande. Elles seront peu à peu absorbées par les Susu. Dans cet ensemble, les Peul n'interviendront en tant qu'unité politique qu'à partir de la fin du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle : venue du Macina et du Kingui, l'armée dirigée par Diallo Demba parcourt et soumet les pays Wolof et Baïnuk, avant d'atteindre le Rio Grande où elle est finalement écrasée par les Beafade.

## Les « Felup » des découvreurs et commerçants

Enfouie dans la végétation sur le chemin qui permet de rallier le village de Suzana au rio Cacheu, une borne en pierre, érigée en 1946 par les Portugais, commémore le 500<sup>ème</sup> anniversaire de la découverte des premiers Felup. Mais comme en témoigne l'un des meilleurs connaisseurs du sujet, Avelino Teixeira da Mota, on ignore en fait l'année réelle de la découverte de l'actuelle Guinée-Bissau ainsi que le nom de son auteur. Le découvreur « traditionnel », Nino Tristão, n'aurait pas dépassé la Gambie, mais il semble que Alvaro Fernandes ait atteint le Cap Roxo en 1446. Il est remarquable de constater qu'alors que le nom des *Falupos* est constamment mentionné dans les récits des voyageurs, il semble qu'au xix<sup>e</sup> siècle, on n'en connaisse guère plus sur eux qu'au début du xvi<sup>e</sup>.

Vers l'année 1456 est écrit le premier récit d'un navigateur vénitien, Diogo Gomes qui explore l'estuaire de la Casamance et mentionne le royaume baïnuke du Kasa Mansa en amont. Alvise Ca'Da Mosto, gentilhomme vénitien engagé au service de l'Infant Dom Henri, réalise un voyage jusqu'en Gambie en 1455, puis deux ans plus tard, aux îles du Cap Vert, à l'embouchure du rio Grande (Geba), et aux îles Bijogo. Ca'Da Mosto ne mouille que quelques heures à l'embouchure de la Casamance avant de doubler le Cabo Roxo, ainsi dénommé pour la couleur de ses falaises et rallier la rivière Sainte-Anne (rio Cacheu). Il rapporte en même temps le récit du navigateur portugais Pedro da Sintra qui avait atteint les côtes de la Sierra Leone en 1452 à bord de deux caravelles et dressé des cartes de la côte. Ni l'un ni l'autre n'ont pénétré plus avant dans les terres, mais Ca'Da Mosto fut informé, par « truchemens », que le fleuve se nommait Casamansa, du nom du seigneur Noir qui y résidait trente milles avant et était occupé à mener une guerre contre un autre seigneur. Si, de son côté, Valentim Fernandes distinguait bien *Falupos* et *Banhüns* (Baïnuke ou Baynun), ses descriptions plus ethnographiques prêtent parfois à confusion. Ainsi lorsqu'il décrit le personnage du *Mansa Falup*, despote ivrogne et particulièrement cruel, il semble bien qu'il parle de l'un des rois baïnuke, lesquels contrôlaient à l'époque toutes les voies navigables, de la Gambie au rio Geba et dominaient le commerce à longue distance. Ce faisant, il livre une description très précieuse des autels *hatichira* des *Banhün* et des rituels qui s'y effectuent.

Les Banuns vénèrent une pièce de bois qu'ils appellent hatichira et ils consacrent le bois de cette manière : ils prennent un bâton fourchu qui doit être coupé avec une nouvelle hache, même la tête doit être neuve et ils creusent une tranchée dans la terre et là ils ont une calebasse de vin de palme qui contient trois ou quatre canadas et aussi d'huile dans à peu près la même quantité, et dans un panier environ un quart de riz à piler. Ils apportent là un chien vivant et alors ils versent le vin, l'huile et le riz dans un trou et, avec la hache neuve, ils tuent le chien ; ils coupent la tête et laissent tout le sang couler dans le trou sur le vin, l'huile et le riz. Finalement, ils jettent dedans la hache et mettent le bâton fourchu au-dessus de tout cela, le couvrant avec la terre et, à la fourche du bâton qui sort du trou, ils pendent des herbes de la forêt et, pour mener à bonne fin cette cérémonie ils appellent ensemble les anciens respectés dans la région et ils préparent le chien avec grand soin et ils le mangent et à partir de ce moment, ils commencent à vénérer cette pièce de bois et il est craint que nul ne prenne ou touchera quelque chose qui est placé à côté, par peur de mourir.

Il est troublant de retrouver là, à quelques différences près (huile de palme, hache) les principaux gestes rituels qui accompagnent en pays jóola l'implantation d'un *bákiin*.

C'est dans un texte écrit en 1594 par André Alvares de Almada, commerçant cap-verdien et fin observateur des populations qu'il traverse, que l'on trouve les informations les plus fiables sur les Felup. De Almada parle des « Arriates » (habitants des îles Karones sur la rive nord de la Casamance) et des « Feloupes » qui habitent plus au sud, jusqu'à l'entrée du Rio de San Domingos (rio Cacheu) :

Ces Arriates et ces Feloupes sont encore à apprivoiser. Ils sont très noirs (...). Ils ne se circonscrit pas comme les autres noirs. Ils résident au long de cette côte, entourés vers l'intérieur par les Mandingues. Ils travaillent à leurs terres et à leurs pêcheries, et tiennent ces occupations à l'honneur. Ils n'ont guère d'esclaves faute de commercer avec les nôtres. Sans doute, quelques-uns sont vendus, non par eux, mais par ceux qui les avoisinent et les capturent en guerre. Quand ils (les Manding) commencèrent ces conquêtes de guerre, ils capturaient beaucoup de gens, car ils les prenaient en groupe ou en nombreuses compagnies installées le long des plages ou des marigots, à manger le poisson ou les huîtres. Et à la capture d'une bande, l'autre ne fuyait point ni ne se défendait. À la longue il leur advint meilleur sens, car ils luttent maintenant, et se défendent et tuent et capturent leurs ennemis. »

Il ajoute un peu plus loin, en parlant du rio de Casamance :

En cet estuaire, il y a plus de vingt-cinq ans que n'entrent les navires à cause de la guerre des nègres, qui, ayant vers l'intérieur guerre avec le roi de Casamance, décidèrent de lui défendre l'entrée de leur rio. Ainsi firent-ils, et prirent même à l'entrée plusieurs bâtiments des nôtres, car le rio est très étroit, et ses nègres rassemblèrent force pirogues dont ils attaquèrent les navires. C'est pourquoi on n'utilise plus cette entrée et on n'entre plus dans le rio que par la voie de San Domingos .

Cette dernière remarque restera d'actualité jusqu'au début du xix<sup>e</sup> siècle. Rappelons que dans les années qui suivent la découverte, en 1460, de l'archipel inhabité qu'ils nommeront Cabo Verde, les Portugais vont y développer une politique active de métissage et de peuplement avec des populations arrachées au littoral. De 1466 à 1550, ils détiennent le monopole du commerce dans la zone appelée *Guiné de Cabo-Verde*, de

l'embouchure du Sénégal au Cabo Ledo (actuelle Sierra Leone). Les traitants privés, afro-portugais pour la plupart, feront des estuaires des Rivières du Sud les plaques tournantes de la traite des esclaves. À partir du xvii<sup>e</sup> siècle, sous la pression des compagnies hollandaises, françaises et anglaises, les centres de gravité du trafic se déplaceront au nord, en Gambie et au sud, en Sierra Leone. Mais jusqu'au xix<sup>e</sup> siècle, le pays felup opposera un obstacle féroce à toute incursion étrangère et sera soigneusement évité par les voyageurs et les commerçants. La pénétration impossible par le fleuve même, se fera plus au sud, par le rio Cacheu. Valentim Fernandes notait la présence, dès 1506, de Portugais chrétiens traitant avec des noirs dans la maison du Casa Mansa. Peu après 1581, les Portugais fondent en pays baynun un village de Blancs appelé San Domingos, lequel donnera son nom au rio dont Alvares de Almada écrit en 1594 qu'on y « trouve plus d'esclaves que dans tous les autres en Guinée ». Le poste portugais installé à Cacheu est le premier comptoir à être fortifié par les *moradores* en 1588 ; en 1601 commence la construction de la première église et il acquiert le statut de *Vila* en 1605. Le trafic et la traite passeront donc en amont, à l'intérieur des terres, suivant un axe nord-sud traversant le pays baïnuq (de l'est de la Gambie par le marigot de Vintam et le Soungrougrou pour rejoindre le rio Cacheu). Fondé en 1645 par le Capitaine de Cacheu, le bourg de Ziguinchor naîtra comme une étape sur cette route intérieure, et non comme une escale desservant la navigation sur la Casamance. Peuplé de luso-africains et de leurs esclaves, il restera sous la dépendance hiérarchique de la capitainerie de Cacheu jusqu'à ce qu'il soit cédé aux Français en 1886.

Le témoignage d'André Alvares de Almada est par ailleurs particulièrement précieux sur les techniques d'endiguement des rizières et le repiquage du riz :

Les Noirs font des champs de riz dans ces plaines ; ils font des levées de terre à cause du fleuve mais, malgré cela, le fleuve les rompt et inonde bien des fois les rizières. Une fois le riz poussé, ils l'arrachent et le transplantent dans d'autres terrains mieux égouttés.

Au cours du xvii<sup>e</sup> siècle, les sources se diversifient, même si les textes ibériques et cap-verdiens sont encore abondants. En ce qui concerne la région qui nous occupe, deux traits reviennent constamment : les Felup ne veulent avoir de commerce avec personne, notamment en matière de traite ; leur pays est riche. Tous les observateurs contemporains ou ultérieurs le confirmeront, à commencer par Olfert Dapper :

Les habitants de cette côte (entre Cabo Roxo et San Domingo) ne veulent point trafiquer avec les Blancs ni entrer dans leurs vaisseaux, qu'ils n'aient des otages ; disant qu'il y a eu des Blancs, qui sous prétexte de commerce et d'amitié, ont enlevé des gens de leur pays.

La majeure partie du manuscrit du sieur Michel Jajolet de Lacourbe concernant sa traversée de la Casamance au cours du voyage qui le rendit en 1685 au Rio Grande, a disparu mais tout laisse à penser qu'elle a été recopiée par le Père Jean-Baptiste Labat dans sa Nouvelle Relation de l'Afrique Occidentale, publiée en 1728. Outre un témoignage précis sur les techniques de la riziculture inondée, Labat rapporte encore :

Les deux côtés de cette Rivière (Casamance) sont habités par des Foupes braves, c'est-à-dire sauvages en termes portugais ; ces gens n'ont et ne veulent avoir aucune communication avec les blancs et sont presque continuellement en guerre avec leurs voisins, quels qu'ils puissent être ; ils sont hardis et entreprenants.

Au xvii<sup>e</sup> et particulièrement au xviii<sup>e</sup> siècles, les nations européennes se livrent une concurrence acharnée pour contrôler la traite, rivalisant pour faire affaire avec les *lançados*, Portugais du Cap Vert ou métis, à la fois commerçants, interprètes, gérants des entrepôts et esclavageries, capitaines de navires. Ils s'appuient sur les *grumetes*, Africains plus ou moins lusitanisés et christianisés qui se mettaient au service des Blancs comme marins et interprètes. Alors que tout au long du xvii<sup>e</sup> siècle, le port de Cacheu ne cesse de faire l'objet des attentions des Portugais, de l'autre côté du rio, les Felup semblent toujours offrir le même obstacle à toute pénétration extérieure.

À la suite de Walter Rodney, les principaux historiens qui ont travaillé sur la région ont affirmé que Jôola et Felup restèrent largement indifférents au commerce des esclaves. Peter Mark conteste la généralité de cette affirmation en s'appuyant sur les témoignages de Francisco de Lemos Coelho, commerçant et négrier cap-verdien. Ce dernier avait refusé l'offre extrêmement généreuse d'un général anglais pour aller explorer la région du rio Saint-Jean, habité par des Felup, parce que, écrivait-il, « c'était ordre de l'étranger et ne me paraissait pas faire ce qu'il doit celui qui ouvre à l'ennemi une mine, que Dieu peut vouloir garder à nos Portugais. » Cette « mine », il la décrivait comme mine de cire et de miel, puis de peaux, de nègres et d'ivoire. Sur les « Falupes », il livre quelques informations :

Pour revenir à ces Feloupes, qui habitent cette terre des 12 degrés, au bord de mer, ce sont des nègres noirs, j'appelle noirs les très foncés. Ils vont nus avec quelque peau de chèvre ou des palmes tressées. Ils sont actifs à tirer le vin de palme, à façonner leurs terres et à pêcher. Ce sont de grands éleveurs. Y a force bétail de vaches et chèvres dans leur pays. Ils n'ont aucun commerce avec nous. Ils parcourent tout l'estuaire de San Domingos, peuple sauvage, très bons pilotes de cette barre, ou ils vont continuellement en leurs almadies. Qu'y entrent des navires nôtres, qui ne naviguent pas bien dans le chenal, ils sont à la guerre (...) Et quand des navires faisaient naufrage, tous les nôtres qu'ils capturaient, ils les tuaient sans les vouloir vendre ni rançonner. Ces nègres se comprennent bien avec les Bourames en la terre de qui les nôtres habitent et par leur intermédiaire déjà ils rançonnent les gents qu'ils ont capturé au lieu de les tuer. On va racheter les captifs dans le pays même de ces nègres. Si on continue à les fréquenter, ils vont s'approprier complètement, il y aura grand commerce, car là sont beaucoup de troupeaux et les esclaves afflueront. Comme chez eux on ne vend pas de nègres, leur nombre a

cru tant, ne tenant plus en leur pays, ils passèrent le rio de San Domingos et occupèrent à son embouchure, le pays de la rive sud appelé Poutame. Et semble qu'ils entrent en commerce depuis quelque temps avec les nôtres du Rio de San Domingos (...). On en tire quelques esclaves, du bétail qui est le principal article de traite chez les Bijagos et déjà les Bourames se rassemblent là en une foire à jour fixe.

S'ils ne vendent pas leurs semblables, ces Felup riverains du rio Cacheu semblent déjà plus corruptibles. P. Mark se réfère à un autre passage de Coelho décrivant trois villages Felup dont l'historien dit qu'ils étaient fortement impliqués dans la traite. Dans la mesure où il est au centre de sa démonstration, je reprends cet extrait en portugais :

*Toda costa (from Fogny, or 'Jame' » to Cacheu) são Falupos... da banda do norte pouco disatnte da agua as aldeas de Bosol, Usol et Jafunco ....são muyferteis de arros, e muitos negros que vendem, os homens são muy guerreiros, a muytas vezes tem guerras com os brancos de Cacheu com quem fazem pazes por amor do trato, e vão a elle todos os dias com as canoas carregadasda mantimentos, e peixe secco, e negros.*

Sur toute la côte (du Fogny ou "Jame" à Cacheu) sont les Felup...sur la rive nord, près de l'eau, sont les villages de Busol, Usol et Jafunco (qui) sont très fertiles en riz et ont beaucoup de Noirs qui vendent, les hommes sont très belliqueux et souvent ils firent la guerre aux Blancs de Cacheu avec lesquels ensuite ils firent la paix par amour du commerce, et ils y allaient chaque jour avec des canots chargés de nourriture, de poissons séchés et de Noirs.

Mais il semble qu'une double ambiguïté pèse sur la lecture que, de ce court extrait, propose Peter Mark quant à la localisation de ces villages d'une part, et quant à l'identité de leurs habitants de l'autre. Se fondant sur la correction qu'apporte Coelho dans un deuxième manuscrit écrit quinze ans plus tard (les *Jafunco* sont alors appelés *Jabon*, homologuant ce groupe aux *Jaboundos* du nord de la Casamance que décrivait de Almada quatre vingts ans plus tôt), P. Mark assimile le village de *Usol* à celui de Thionk-Essyl sur la rive nord de la Casamance dans l'actuelle région du Buluf. De ces *Jaboundos*, André Alvares de Almada disait qu'ils parlaient bagnoun et se comprenaient très bien avec les Cassangas. Curieusement, c'est à un moindre prix que l'on pourrait assimiler ces trois villages à ceux de Jifunk, Bulol et Eosor sur la rive nord de l'embouchure du rio Cacheu, précisément dans cet estuaire de San Domingos dont il parlait plus haut. Les glissements phonétiques seraient beaucoup plus crédibles sans compter l'argument géographique (il est impossible de parcourir chaque jour la distance entre le Buluf et le poste de Cacheu). Ceci dit, et dans l'un ou l'autre cas, l'on se retrouve embarrassé quant à l'origine et la nature du trafic, l'identité de ses auteurs comme de ses victimes. En 1510, Valentim Fernandes écrivait que le rio San Domingos était peuplé de Bagnun. S'il s'agissait des villages de Jifunk, Bulol et Eosor, cela voudrait-il dire qu'un siècle et demi plus tard, les Felup les auraient entièrement supplantés ? S'il s'agit de Thionk-Essyl, dont de solides arguments prouvent qu'il fut peuplé à partir du xvii<sup>e</sup> siècle par des villageois venus en ce pays baynun depuis la région d'Esyl au sud de la Casamance, qui vendait qui ?

Le xvii<sup>e</sup> siècle est en effet une période charnière dans la transformation des relations entre Felup et Baynun lesquels, à l'exception des zones côtières, constituaient la population dominante de la région et contrôlaient la plupart des réseaux commerciaux. Ce sont eux qui allaient de village en village acheter les biens (notamment la cire payée avec du fer) et se saisir de captifs qu'ils revendaient aux Portugais. L'équipement désormais généralisé de leur outil de culture par une lame en fer, la transformation de leurs armes traditionnelles, l'acquisition de fusils de traite permettaient aux Felup tout à la fois de meilleurs rendements, la conquête de nouvelles terres de mangrove et une attitude désormais offensive envers les Baynun. Dans un ouvrage plus récent, *Shrines of the Slave Trade*, Robert Baum a réouvert le dossier relatif à l'implication des Felup dans la traite. Sans nul doute, tout au long du xvii<sup>e</sup> siècle, les habitants des villages les plus proches des cours d'eau des deux côtés de la Casamance, furent-ils victimes de raids éclairs menés par des Baynun, des Mandinka ou des Afro-portugais qui les capturaient lorsqu'ils allaient travailler leurs rizières. On sait par exemple qu'un certain nombre furent envoyés au Brésil, à Hispaniola, au Pérou et au Vénézuëla. De ce fait, leur rôle dans la capture ou la vente de captifs est resté méconnu. C'est à partir de nombreuses enquêtes orales menées dans le groupe dit « Esulalu » (dans la région comprise entre le village de Oussouye et la Pointe St-Georges) que R. Baum en reconstitue les modalités. Au xvii<sup>e</sup> siècle, les Felup venus des villages Kujamaat plus au sud avaient pratiquement absorbé les anciens habitants *Koonjen*, un sous-groupe baynun, dont ils avaient d'ailleurs adopté un certain nombre de cultes. C'est à partir du xviii<sup>e</sup> siècle, au moment où la concurrence entre Européens permet aux vendeurs locaux de tirer meilleur profit de la traite que, tout en apprenant à se défendre plus efficacement (fortification de l'habitat, surveillance serrée des enfants, travail en groupe, etc.), les Esulalu se seraient aussi mis à pratiquer la capture et la vente de captifs. Méfiants vis-à-vis de toute activité de commerce, les Jóola n'ont jamais hanté les marchés et, pour tout commerce, n'avaient affaire qu'à des intermédiaires africains. En Esulalu, leur participation à la traite se serait greffée sur une pratique locale qui consistait à rançonner des voleurs de bétail pris sur le fait ou des prisonniers de guerre originaires de groupes non-esulalu. Le captif, immobilisé par une entrave en bois appelée *hudjenk* mais au demeurant bien traité, était gardé jusqu'à ce que ses proches viennent le réclamer et s'acquitter du prix de ce « transfert de vie » (six bœufs pour une femme, sept pour un homme). Peu à peu, de petits groupes de villageois, habiles à la guerre et à l'embuscade, commencèrent à conduire des raids dans des groupes de la rive nord ou du Huluf, plus au sud, dont ils étaient eux-mêmes

victimes. Ces captifs ne pouvaient être vendus que si personne ne cherchait à les récupérer. Leurs raptés les confiaient alors à des intermédiaires qui allaient les vendre à Diembering ou Niomoune (les deux seuls villages diola dits commercer directement avec les traitants européens) ou bien dans les comptoirs portugais. Les conditions de capture et de vente éventuelle étaient strictement définies et leur transgression exposait aux malheurs envoyés par les instances garantes de l'intégrité du lignage. Ainsi était-il interdit de se saisir d'un villageois *esulalu*, de tuer ou de frapper un captif, d'omettre de sacrifier une part du bétail composant la rançon ou la vente. Au fur et à mesure que se développait ce genre de raids, de nouveaux autels, dérivés des anciens autels lignagers, furent installés : intégrant la fameuse entrave de bois dans leur composition, ils avaient pour fonction essentielle de protéger les captifs mais aussi la famille de celui qui les avait capturés. Certains villages s'opposèrent à l'introduction de ces autels qui généraient de profonds changements dans les modes d'accès aux fonctions d'officiant (le critère de richesse l'emportant désormais sur les autres modes d'élection, tels la maladie, les visions ou le rêve). Parmi ces nouveaux autels, l'un d'eux *hupila hudjenk*, portait le nom du premier captif rapté par son propriétaire. Deux autres catégories d'autels, réputées beaucoup plus dangereuses, furent introduites ici ou là : l'une traitant des raptés d'enfants (enfermés auprès de l'autel installé dans le grenier intérieur à la maison) et l'autre exigeant pour son installation le sacrifice d'un captif. Les profits tirés des rançons et des ventes de captifs eurent entre autres effets de creuser les inégalités sociales et économiques entre les acteurs de raids et le commun des villageois. Mais les protections, au demeurant chèrement acquises contre les « effets polluants » de la capture, n'étaient que temporaires pour ceux qui s'y livraient, leur famille et leur descendance. Baum rapporte qu'en Esulalu, certains de ces descendants exécutent jusqu'à aujourd'hui des sacrifices propitiatoires sur de tels autels. Il signale également que le développement de cette élite de nouveaux riches était freiné par l'opinion commune qui associait surcroît de richesse et pratique sorcellaire.

Pour n'avoir jamais eu l'occasion de voir, dans les villages kujamaat que j'ai parcouru, de tels autels « à entrave », je ne saurais aucunement en tirer la conclusion que leurs habitants n'ont jamais vendu de captifs car il est difficile de supposer, compte tenu de la proximité géographique des centres de traite et des villages qui pratiquaient des raids, que les Kujamaat s'en seraient abstenus. Si l'usage du terme *amikele*, « esclave » est banni à Esana, il est utilisé dans le proche village de Katon pour désigner l'origine de certains habitants. La question de l'esclavage de traite hante jusqu'à nos jours l'imaginaire felup : « attraper une personne » relève d'un ensemble d'actes réputés particulièrement *ñiñi* (interdits, dangereux) qui exigent un traitement rituel approprié. Le seul moyen d'échapper à la vindicte de l'instance garante de ces interdits est de lui construire un autel. C'est précisément lors du rituel d'installation d'un tel autel (pour un gendarme retraité qui souffrait des articulations), que je vis surgir et manipuler les mêmes fers de cheville que ceux dont on entravait les esclaves de traite. À l'instar du lien qui, en diverses sociétés ouest-africaines, unit définitivement un meurtrier à sa victime, les kidnappeurs et leur descendance ont irrémédiablement partie liée avec leurs captifs.

### Entre Portugais et Français

À l'orée du XIX<sup>e</sup> siècle, il ne reste pas grand chose de l'hégémonie commerciale et maritime portugaise dans ce qu'est devenue la Guinée de Cabo Verde. Le territoire de l'actuelle Guinée-Bissau, qui se réduit à quelques comptoirs (Ziguinchor, Cacheu, Farim, Bissau, Geba, Bolama) n'est plus, selon les termes de René Pélissier, que « la dépendance oubliée d'un archipel misérable ». Le commerce et la traite maritimes sont dominés par les goélettes et chaloupes françaises et anglaises de Gambie et de Gorée qui visitent plusieurs fois par an les postes portugais. Si la traite négrière est officiellement abolie par un traité luso-britannique de 1810, elle se poursuit probablement jusqu'à la fin des années 1850, alimentée par préfets et gouverneurs métropolitains ou cap-verdiens et par des trafiquants métis tirant souvent parti de leurs relations avec les populations locales. De leur côté, les autorités françaises commencent à s'intéresser sérieusement à la Casamance. Il est probable que depuis le xvi<sup>e</sup> siècle, des marins en aient exploré les rives, tout au moins à l'embouchure. Au xviii<sup>e</sup> siècle, ils avaient établi un mouillage sur la rive nord, près du village karone de Itu. En 1778, l'administrateur général Le Brasseur avait déjà adressé à l'Amiral de France un plaidoyer en faveur de l'exploitation des ressources de la côte occidentale et notamment de la Casamance. « Qui peut empêcher la France de remonter une rivière dont le commerce n'a été cédé par aucun traité (...) ? ». Cet appel sera véritablement suivi d'effet lorsque le Baron Roger, gouverneur du Sénégal, décide d'aller visiter la Rivière en 1826. C'est le début d'une implantation qui opère d'abord par des traités conclus avec des populations jóola négociant la cession de quelques terrains afin d'y établir des comptoirs : en 1828, le résident Dangles acquiert ainsi des concessions à Mbering (Brin), une quinzaine de kilomètres en aval de Ziguinchor et, de part et d'autre de l'embouchure, à la pointe de Jogue au nord et de Jembering, au sud. Huit ans plus tard, le lieutenant de vaisseau Malavois se fait refuser le droit de bâtir un comptoir par les gens de Itu. Il se retourne sur la rive sud, et négocie avec le village de Kañut l'achat de l'île de Carabane. Un an plus tard (1837), les Français obtiennent d'un roi bañuk malinkisé la cession d'un terrain à Sedhiou (Seju), sur la rive nord de la moyenne Casamance, à plus de 130 km à l'est de Ziguinchor. Véritable « coup de poignard dans le dos des lusitanisés de Ziguinchor » (René Pélissier, op.cit. : 42) qui se retrouvent bloqués à l'ouest et à l'est. Pour résister à ce type d'intrusion du côté du sud, les Portugais, à l'instar des Français, vont passer traité avec deux « rois » felup et construiront un fortin à Bolor (Bulol) sur la rive nord du rio Cacheu.

Deux personnages hors du commun, au demeurant liés, incarnent les ambitions françaises et portugaises dans la région comprise entre la Casamance et le rio Cacheu : le très entreprenant Emmanuel Bertrand-Bocandé, homme d'affaires puis résident de Carabane, originaire de Nantes et le fougueux Honório Pereira Barreto, métis cap-verdien né à Cacheu et éduqué au Portugal, tour à tour commerçant et gouverneur de Guinée. Ce dernier tente par tous les moyens de résister à l'implantation française : traité avec mépris par les Français, avec indifférence par Praia et par les Anglais auxquels il demande de l'aide, il lui vient à l'esprit « l'idée de conclure des traités avec tous les *gentios*, traités que, je le constate, les autorités n'approuvent pas ». Il se porte acquéreur d'un certain nombre de terrains dans des villages baïnuk ou felup. Sans doute surestimait-il l'affection que le dit *gentio* pouvait porter aux métis de Ziguinchor. Dans son *Memória sobre o estado actual de Senegambia portuguesa*, tout entier tourné vers les questions économiques, il ne parle guère des populations locales. Dans le souci de lutter contre la concurrence étrangère (notamment britannique), et de développer ses propres affaires, Bertrand-Bocandé par contre est soucieux de préserver ses alliances avec les populations, même s'il n'hésite pas parfois, à faire donner de la force. Sa passion pour les insectes l'avait poussé à explorer les marigots de Basse-Casamance. Mais il en avait également profité pour apprendre le créole portugais et le malinke ; il rédige un long texte, « Note sur la Guinée Portugaise ou Sénégal méridionale » en 1849, où il établit une longue liste des « tribus » casamançaises et guinéennes et s'attache à repérer les liens entre noms claniques et divisions territoriales. Comme nous l'indiquons (note 23), il est le premier à avoir formulé une hypothèse crédible quant à l'origine de l'ethnonyme « diola ». Par ailleurs, sans doute est-ce lui qui conseillera à Barreto d'accepter la cession de Ziguinchor aux Français afin d'obtenir d'eux qu'ils ne s'infiltreront pas plus au sud, au-delà du village de Yutu (sur la frontière actuelle héritée de la convention de 1886). Dans les années 1860, certains villages inquiets des répressions menées par les Français sous la houlette de Pinet-Laprade, commandant supérieur de Gorée, tenteront de jouer de la rivalité France/Portugal en demandant protection aux autorités de Ziguinchor. Mais la partie était perdue, Pinet-Laprade déniait toute autorité du Portugal sur la Casamance, à l'exception de Ziguinchor.

L'ère d'une expansion qui se voulait « pacifique » parce que plus favorable au commerce, comme la souhaitaient Barreto et Bertrand-Bocandé, avait déjà été mise à mal, dès les années 1850 par les premières attaques jóola contre Carabane. Du côté portugais, ce sont les villages felup installés à l'embouchure du rio Cacheu, qui infligeront à l'armée coloniale l'une de ses plus sanglantes défaites, connue dans la littérature sous le nom de « désastre de Bolor » (1878).

## Résistances jóola

Pendant presque un siècle, les populations désormais dénommés « Jóola » se sont opposées à l'implantation coloniale. Christian Roche du côté sénégalais et René Pélissier du côté guinéen, ont retracé les épisodes de cette longue résistance, à partir d'une minutieuse exploitation des archives coloniales. La rivalité entre Portugais et Français se solde par la signature de la convention de 1886 qui fixe la frontière entre leurs possessions respectives et par laquelle Ziguinchor devient française. D'une certaine façon, cette partition offre une certaine sécurité aux Felup qui ne cesseront de la franchir dans l'un ou l'autre sens lorsqu'ils chercheront à échapper aux poursuites militaires. Cette résistance, nous ne l'évoquerons qu'à grands traits.

Au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle, en Basse-Casamance, les Jóola eurent à se battre sur deux fronts : d'une part contre l'offensive guerrière puis culturelle de leurs voisins manding, « assimilant » après de farouches résistances une large partie des villages jóola de l'est et du nord de la Casamance ; de l'autre contre l'armée et l'administration coloniales.

Les Français pensaient habile de mettre à la tête des villages jóola des intermédiaires africains, wolof ou manding, dévoués à l'administration coloniale. Parmi eux, nombreux étaient ceux qui commettaient brigandages, vols, rapt de femmes. Échec pour l'administration, cette politique engendrera de longues rancœurs dans les populations jóola. Dans les années 1880-1890, les Français tentèrent de s'appuyer sur le marabout diaxanke Fode Kaba, entré dans le Foni avec ses alliés Malinké. À la faveur des défaites du chef diaxanke contre les Anglais, ils auraient voulu s'en rapprocher pour « organiser le pays jóola ». Peine perdue. Fode Kaba meurt dans son tata en 1901, attaqué par les Français. Les Jóola du Foni resteront vivement hostiles aux chefs de cantons musulmans, très souvent malinké, mis en place par l'administration française, mais, paradoxalement, se convertiront massivement à l'Islam après la mort du chef diaxanke. Un « prêtre » jóola venu de Kerueye (de l'autre côté de la frontière) prendra le nom de « Fodé Kaba » pour diriger des attaques contre les Français au cours des années 1902 à 1909. Au vu des contraintes dont les archives rapportent que ce prêtre était l'objet (en période d'hivernage, il ne voyageait pas car son simple regard suffisait à « compromettre les récoltes »), tout porte à croire qu'il s'agissait bien de l'un de ces personnages porteurs de la royauté sacrée que les Jóola nomment *áyí*.

Au cours des années 1880 à 1910, en Haute-Casamance et dans la partie orientale de la Guinée, les autorités coloniales auront à faire au très habile Muusa Molo, que Gallieni qualifiait de « l'un des chefs les plus intelligents de toute cette partie du Soudan » et René Pélissier de « seigneur de guerre retors ». Muusa Molo pactise avec Français et Portugais ou se joue d'eux, comme il le fait de ses vassaux, en fonction de ses

ambitions à l'intérieur de la constellation *fula* (peul) du Fouta Djallon et du Firdou, plus au nord. Nous n'entrerons pas dans cette page de l'histoire tout aussi complexe, qu'abondamment documentée si ce n'est pour en signaler l'un des effets sur la répression des résistances felup : à partir du début du XX<sup>ème</sup> siècle, les Portugais parviendront à neutraliser ou soudoyer une partie des chefferies *fula*, réussissant à les utiliser contre les « éparpillements animistes ». Ainsi les exactions de Muusa Molo notamment dans le Firdou jetèrent ses rivaux dans les bras des Portugais. Ces derniers enrôlèrent des milliers d'auxiliaires peuls, qu'ils soient originaires du Fouta Djallon (*futa fula*), du Firdou (*fula forros*), ou des populations par eux absorbées (*fula pretos*), qu'ils conduiront ultérieurement contre les « animistes ».

Face aux troupes coloniales, hors l'affrontement direct et l'embuscade, les formes de résistance passent par le refus de l'impôt, les mauvais traitements infligés aux traitants et, pour échapper aux expéditions punitives, la fuite dans la forêt après avoir démonté les toitures des maisons et parfois même déménagé bétail et provisions de riz. Par pillage d'épaves et de traitants, sans doute aussi par troc, ils s'équipent de fusils à pierre ou à piston mais les armes traditionnelles (flèches, lances) sont tout aussi utilisées : ainsi la mort du lieutenant Truche à Seleki (1886), qui fit sensation jusqu'à Saint-Louis, fut-elle occasionnée par une blessure à la sagaie empoisonnée. Il fallut presque un an aux Français pour récupérer les restes et la tête du lieutenant.

En 1888, les Joola ne sont toujours pas soumis. Tel village qui se soumettait aujourd'hui et payait son impôt était en rébellion le lendemain. Les archives coloniales regorgent des déplorations des administrateurs ou résidents qui se succèdent :

C'est triste à dire, mais il faut convenir que tous les villages joola à l'exception de quelques-uns qui ont des rapports fréquents avec nos commerçants, ne reconnaissent l'autorité de personne... Les ordres sont lettre morte pour ces gens abrutis par l'alcool qui, cependant, ne sont pas en rébellion (administrateur Martin).

La pacification des groupements réfractaires (est) un perpétuel recommencement... (administrateur Guyon).

En 1917, Joost Van Vollenhoven, gouverneur général de l'AOF, lequel s'était par ailleurs opposé aux excès du recrutement, qualifiait la Basse-Casamance de « verrue dans cette colonie dont elle devrait être le joyau ». François Clozel y voyait un « anachronisme dans l'ensemble de nos territoires d'Afrique ». On ne saurait toutefois reprocher aux administrateurs pris dans l'action d'être moins perspicaces que ceux de leurs collègues qui se piquent de relations à caractère anthropologique. Hormis les notes précieuses du lieutenant des Spahis, Hyacinthe Hecquard, les textes descriptifs de l'époque ressassent les mêmes stéréotypes :

Les Feloupes sont encore très sauvages et dans un état social précaire (...). La famille n'y existe pas à proprement parler car la plus hideuse promiscuité est la chose ordinaire ; la vente des enfants y est une coutume enracinée et l'ivrognerie est poussée à un point excessif. Comme les peuplades les sauvages et les plus abruties, ils sont naturellement cruels, perfides et voleurs (...d'où) les très rudes leçons qu'on a dû leur donner.

(Enfin, péché suprême) : Le Feloupe a une excellente opinion de lui-même et se croit beau. ». (Laurent Jean-Baptiste Berenger-Feraud).

Les tentatives méritoires qu'ont entreprises les gouvernements européens pour arracher le Diola à sa barbarie n'ont pas eu jusqu'à présent, de résultat bien appréciable (...). Le seul bénéfice qu'il ait tiré de quatre siècles de contact avec les Européens, c'est l'amour de l'alcool, quelques superstitions nouvelles et une diminution du respect inné qu'ont les sauvages pour les civilisés de race blanche ! (Dr Maclaud)

Du côté portugais, les archives rendent compte des expéditions militaires et des révoltes felup durant tout le XIX<sup>ème</sup>, mais les épisodes récurrents sont surtout localisés dans la région ouverte sur le rio Cacheu, au sud de l'actuel "Susana". En 1831, les Portugais avaient obtenu des villageois felup l'autorisation de construire une factorie et un fortin à Bolor (Bulol), *presidio* destiné à devancer l'installation des Français à l'embouchure du rio Cacheu. Quelques années plus tard, les intempéries et les incuries ont déjà jeté à bas les ouvrages en terre, mais, au terme de différents traités, les Portugais se sont engagés à protéger les Felup de Bolor. En 1878, les quatre villages voisins (Jufunco, Oссор, Igim, Lala), qui cherchent un passage pour écouler leurs produits vers le rio, attaquent et rasant le village. Plutôt malgré lui, le gouverneur de Guinée finit par organiser une expédition pour reconquérir Bolor et débarque le 30 décembre, avec une troupe d'environ trois cent hommes (*moradores*, *grumetes*, gens de Bolor et environ cent cinquante auxiliaires Pepel). Surpris par l'attaque des guerriers de Jifunk et de ses alliés, l'armée paniquée reflue vers la mer, se rue vers une chaloupe qui s'échoue, tandis que le gouverneur lève l'ancre de la goëlette. Plus de deux cent de ses hommes seront massacrés ce jour-là. Le « désastre de Bolor » préfigure plus de quatre décennies de guerres et de guérillas.

Au début du xx<sup>e</sup> siècle, trois quarts de siècle après leur entrée officielle en Basse-Casamance, la situation n'a guère évolué depuis le temps où Bertrand-Bocandé cherchait à recueillir des traités de suzeraineté. L'administration est impuissante à établir son autorité sur la rive nord de la Casamance ; sur la rive sud, seuls trois ou quatre villages paient l'impôt. Les chercheurs de caoutchouc, les traitants se font régulièrement attaquer.



Les Felup ignorent toujours les chefs de poste, les responsables de *bákiin* prônent le refus de l'impôt et la lutte contre les Blancs. La zone frontalière, celle des villages kujamaat, est particulièrement troublée : en 1900, un rapport de l'administrateur Valgi déplorait un affrontement sanglant entre Suzanna et Itu (sans doute confondu avec Yutu ?) qui avait laissé sur le terrain 60 morts et plus de 180 blessés.

Du côté Portugais, une opération punitive est menée contre Jufunco en 1901 à qui l'on reproche de faire passer le caoutchouc récolté en Guinée vers Ziguinchor. Un poste douanier est ouvert à Arame à quelques kilomètres au sud de la frontière pour surveiller les passages vers la Casamance. Les Felup d'Arame attaquent le poste deux ans plus tard, d'où une nouvelle expédition portugaise. En 1905, lors de la campagne d'abornement de la frontière à son tronçon occidental (Varela, Sukujak), militaires français et portugais chargés de protéger la mission mixte de délimitation conduite par Maclaud et Muzanty, sont attaqués à Baseor et à Kerueye. La riposte sera sévère.

Dans le fonds des archives françaises, le nom de Susana réapparaît à propos des affrontements qui opposèrent les troupes coloniales (françaises et portugaises) aux partisans du roi de Kerueye "Fodé Kaba", qui se déplaçait entre villages sénégalais (Sukujak, Usuy, Yutu, Efoke) et guinéens (Sukujak, Kerueye). Entre 1902 et 1904, "Fodé Kaba" attaque à plusieurs reprises le détachement de Usuy (Oussouye). Le lieutenant Raymond, premier résident du nouveau poste qui venait d'y être installé se heurte d'abord à la résistance passive du roi Sihalebe et à l'hostilité ouverte d'un autre détenteur de *bákiin*, Jimayon. Raymond fit arrêter le roi ; transféré à Seju, ce dernier se laissera mourir de faim plutôt que d'avoir à transgresser les interdits de sa fonction.

C'est encore un autre *ahaan bákiin*, (« grand homme du *bákiin* ») appelé Jiñabo, qui animait la résistance du proche village de Séléki. Réunis à Enampor avec d'autres responsables, ils avaient pris la décision d'attaquer le camp français. Mais Jiñabo fut tué pendant la nuit par une sentinelle et le capitaine fut étonné de découvrir le corps de cet homme particulièrement « jeune et beau ». Les habitants s'empressèrent de cacher et d'exiler son jeune fils, craignant qu'il ne fut pris en otage et envoyé à l'école des fils de chefs à Saint-Louis.

Selon les sources françaises, les villages de Susana, Kasalol et Kerueye fidèles à leur roi, et refusant toujours de payer l'impôt, furent pillés et incendiés en mars 1908 par une importante colonne portugaise (composée d'une majorité d'« auxiliaires » indigènes). Fodé Kaba s'enfuit. À la même date, les sources portugaises font état d'une opération coup de poing avec plus de 130 hommes et un canon, contre le village de Varela (Bila), qui avait empêché les gens de Bolor de payer l'*imposto de palhota*. De l'autre côté de la frontière, un an plus tard, les villages de Efoke et Yutu s'opposent violemment au lieutenant français qui vient percevoir l'impôt.

À la fin de l'année 1911, Susana s'oppose à un détachement militaire venu de Arame pour procéder au recensement. En mai 1912, une colonne partie de Cacheu prend les villages de Bugin et Ejaten (à la frontière) avant d'incendier Susana de manière si drastique qu'on en voyait la fumée jusqu'à Cacheu.

On ne s'étonnera pas qu'au moment de la première guerre mondiale, surtout après avoir appris l'anéantissement, en novembre 1914, de la compagnie de tirailleurs sénégalais envoyés dans la Somme, la plupart des villages joola de Casamance se soient opposés aux recrutements successifs : pour échapper à la conscription, Efoke et Yutu émigrent en Guinée. Nombreuses recrues s'enfuient en forêt. Dans les années 1970, le vieux Tété Diedhiou, interprète colonial et conseiller coutumier était encore hanté par cette véritable « chasse à l'homme » que fut le recrutement.

Dans la plupart des épisodes de résistance, un trait doit être noté : les femmes y ont joué un rôle fondamental. L'administrateur commandant de Coppet en fit l'amère expérience :

À Djembering, les femmes ont contraint le même lieutenant (Lemoine) à se retirer rapidement avec les quinze tirailleurs dont il était escorté. Que ceci ne fasse point sourire. M. Lemoine qui est tombé en héros à la bataille d'Arras, avait toutes les qualités de sang-froid et de perspicacité requises pour éviter un incident de cette nature, et là où il a échoué, d'autres pourraient ne pas réussir (...). Ce sont également les femmes de Karouate qui, en décembre 1915, m'ont empêché de conduire à Ziguinchor les recrues réellement volontaires qui avaient consenti à s'y rendre. Les femmes diola agissent par l'insulte, en leur faisant honte de leur lâcheté. Certaines de ces insultes, celles qui ont trait à la virilité des Diola, ne manquent jamais d'exaspérer les hommes. Je souhaite à mon successeur de ne pas avoir l'occasion d'en faire l'expérience.

De nouveaux incidents éclatent en 1917 à Nābalā qui refuse de payer l'impôt : le village sera rasé et incendié. Même chose à Varela dont les habitants, avec ceux de Cataô, harcèlent le poste militaire installé à Kasalol.

Si, du côté casamançais, les affrontements armés cessent après 1920, les Felup de la région de Susana seront encore pris dans la tourmente au cours des années 1933 à 1935. À la suite d'une sombre affaire – un avion français de la base de Dakar ayant disparu dans une tornade, des témoins affirmèrent l'avoir vu se diriger « vers le sud » – le chef de canton de Susana, Mamadu Cissé, dirige les recherches vers Jifunk. Prêtres et responsables arrêtés avouent sous la torture avoir achevé les deux aviateurs et détruit l'avion dont nul ne retrouvera jamais trace. Une série d'opérations punitives sont menées contre Jifunk et les villages voisins. Selon René Pélissier, mille cinq cent à deux mille Floup de la région se réfugient en Casamance. Jifunk et les villages alliés résistent quelques temps, mais la répression est brutale. De nouveaux incidents éclatent en 1934 lorsque les Portugais veulent renforcer le maillage administratif de la région. L'année suivante, sous la force des armes, Susana et les seize villages qui en dépendent, devront s'acquitter d'un impôt augmenté de plus du tiers, afin de « rembourser » les dépenses engagées pour les mettre au pas.

En Casamance, les Joola ne prennent plus les armes, mais continuent à résister passivement jusqu'au début des années 1940. La situation économique du Sénégal est alors particulière : en obligeant les paysans à payer l'impôt en liquide, les colons avaient imposé la culture de l'arachide. Celle-ci ayant détrôné les cultures vivrières (le mil notamment) dans toutes les régions du nord et du centre du pays, la colonie se retrouvait dépendante de l'importation de riz indochinois. La guerre arrêta ces importations et les cultivateurs sénégalais du bassin archidier revinrent à la culture du mil. « Mais les militaires avaient droit au riz et nul ne songeait, pour si peu de chose qu'une guerre, à modifier le sacro-saint règlement... » rapporte Hubert Deschamps.

L'intendant de Dakar, ayant appris par l'administrateur de Ziguinchor que les Joola avaient des greniers pleins, exige un déblocage immédiat de ces réserves ainsi que la réquisition du bétail. A cette saisie des biens les plus précieux voire sacrés pour les Joola, s'ajoutaient le recrutement et le travail forcé. Un vent de rébellion soufflait dans toute la région du sud de la Casamance, des révoltes éclataient dans divers villages. Les autorités cherchent les « meneurs » de ces résistances et finissent par arrêter Alin Situe, une prêtresse joola en qui d'aucuns, à commencer par Deschamps, verront la « Jeanne d'Arc » casamançaise.

À ce moment critique intervint la visionnaire de Kabrousse. C'était une « reine », c'est-à-dire une magicienne fétichiste, qui devint brusquement célèbre en « faisant tomber la pluie » dans une grande sécheresse. Elle usa de son prestige pour exciter l'opinion. Les Floop anarchistes comme un seul homme refusèrent leur riz. On envoya des militaires, l'un d'eux fut tué. Les soldats détruisirent le gros village d'Effoc en interdisant de le rebâtir, et se répandirent dans la brousse en tirant des coups de fusil en l'air. Les Floop se sauvèrent en Guinée-Portugaise ; cela leur était souvent arrivé au temps de la conquête ; ils portaient puis revenaient au départ des soldats. L'ennui cette fois, c'est qu'ils n'étaient pas revenus (...)

Je me consolai en allant rendre visite à la « reine de Kabrousse » qu'on avait réussi à capturer. Dans la cour de la prison, je vis une grande jeune femme, mince, la tête rasée, belle, d'une autorité magnifique. Elle me prit à partie avec autant d'aisance que Jeanne d'Arc s'adressant aux Anglais. J'avais compté sur elle pour faire revenir ses compatriotes ; mais elle avait sa mission.

Quelques mots s'imposent sans doute à propos de cet épisode que l'histoire ultérieure a constitué en véritable dossier à l'appui des revendications indépendantistes casamançaises.

Comme d'autres jeunes villageoises de la région, Alin Situe était partie à Ziguinchor puis à Dakar travailler comme domestique. À la suite de plusieurs rêves auxquels elle n'avait pas donné suite, elle était tombée malade et revenue au village. Pour Jean Girard, le culte fondé par Alin Situe était nouveau. La maladie de cette jeune femme aurait été interprétée comme un « avertissement divin » pour ne pas avoir livré un message de Dieu, selon lequel le village devait faire la « charité » d'un bœuf noir pour obtenir la pluie. Rentrée à Kabrousse, elle avait convoqué les villageois pour leur en faire part. Ce faisant, écrit l'auteur, elle aurait fondé un nouveau culte se superposant à tous les autres - qu'ils soient de nature lignagère ou royale - et incarnant une forme de pouvoir charismatique. S'y seraient ralliés un ensemble d'adeptes d'ethnies et de religions diverses. Devenue leader de la « révolte floop » laquelle avait tant préoccupé les administrateurs coloniaux, la prêtresse prônait l'unité, le refus de l'impôt et des réquisitions, le retour à une ancienne variété de riz rouge.

Pour d'autres chercheurs, le rôle de Alin Situe dans la résistance casamançaise a été très largement surestimé. L'organisation villageoise joola et la totale indépendance de chaque village en matière de décision collective rend d'ailleurs peu crédible l'idée qu'une responsable de culte puisse imposer quoi que ce soit aux villages voisins. Étayé de témoignages historiques, c'est l'un des arguments les plus convaincants développé par Paul Diedhiou. Le deuxième tient à la nature même du culte que nous décrirons ultérieurement.

Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur ce personnage, notamment sur la nature du culte qu'elle entretenait et que nous retrouverons à Esana.

D'avoir subi à maintes reprises les exactions de l'armée coloniale ne prédisposait pas pour autant les Felup *guineenses* à s'engager, deux décennies plus tard, dans la lutte de libération nationale. Lorsque la guerre de libération nationale éclate en 1963, une grande partie des villageois sont enrôlés dans l'armée portugaise conduite par l'implacable Spínola. Beaucoup moins nombreux sont ceux « qui partent dans la forêt », c'est-à-dire se rallient au P.A.I.G.C de Amílcar Cabral dans les rangs duquel, par contre, s'engageront massivement d'autres animistes comme les Balantes.

« Gardons-nous de théoriser lorsque l'on veut trouver des corrélations entre la résistance primaire et la guerre d'indépendance » note René Pélissier. « La participation des Floop et des Bissagos aux côtés du P.A.I.G.C. a été collectivement négligeable, alors que sans parler de Canhabaque, le triangle floop était stratégiquement bien situé pour jouer le rôle d'abcès de fixation ». Les Portugais, secondés par les Cap-verdiens, métis la plupart, ont massivement utilisé *grumetes* et « auxiliaires » indigènes, Papel, Biafada, Foula et mandingue. Si le recours aux auxiliaires musulmans est plus difficile à évaluer dans le triangle floop qu'ailleurs, il est évident qu'il reste la condition *sine qua non* d'une victoire portugaise face aux animistes. « Le capital de rancunes intra-guineenses que cette exploitation des divisions ethnico-religieuses a suscité a joué un rôle majeur dans la guerre de libération ».

## Christianisation et islamisation

En évoquant les relations entre Portugais et chefferies musulmanes, René Pélissier remarquait que ce ne serait pas le moindre des paradoxes de cette conquête qui se voulait chrétienne, qu'après s'être de multiples fois opposée à eux, elle finisse par s'appuyer massivement sur ceux qui furent les acteurs d'une intense campagne d'islamisation en Guinée. La très importante production missionnaire (notamment jésuite) rassemblée dans la somme éditée par Brasio couvrant la période initiale des années 1500 à 1622 pourrait laisser croire qu'au cours de quatre siècles de présence, les Portugais se seraient livrés à une entreprise d'évangélisation soutenue. Rappelons qu'au XVI<sup>ème</sup> siècle, l'évangélisation relevait du monopole des rois catholiques dans les pays qu'ils exploraient, avant qu'elle ne passe, un siècle plus tard, aux mains de la Congrégation papale de la *Propaganda de fide*. Les inévitables conflits qui en résultèrent affaiblirent sans doute la position des missionnaires d'autant que leur espérance de vie dans ces régions était en général fort limitée. Mais il faut surtout retenir que ceux-ci ne se déplaçaient guère hors des comptoirs où étaient bâties leurs églises : leurs fidèles se recrutaient pour l'essentiel dans la population des traitants, des *grumetes* et *assimilados* (noirs ou métis ayant obtenu la citoyenneté portugaise). De ce fait, jusqu'à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, le christianisme resta marginal et souvent superficiel aussi bien du côté de la Casamance que de la Guinée. Dans le comptoir portugais de Ziguinchor, une église en bois avait été construite en 1848. D'après les archives françaises, certes bien souvent malveillantes envers les métis portugais, il y avait bien un prêtre « indigène » à Ziguinchor en 1870, mais il ne savait pas dire la messe. Les luso-africains, pratiquaient un catholicisme « mêlé de paganisme », ils aimaient à se parer de scapulaires et de chapelets pour se protéger des esprits malfaisants. En Casamance, ce sont des évêques français qui, à partir des années 1876, commencèrent à créer des postes à Carabane, Tendouk, puis une mission à Ziguinchor (1887). Jusque là, leur connaissance de la religion locale pourrait être résumée par les propos du Père Lacombe qui, à la suite d'une excursion apostolique en Casamance, écrivit à l'évêque de Dakar :

Les Diolas et les Balantes (...) sont adonnés aux fétiches les plus grossiers et ne rendent de culte qu'au génie du mal qu'ils désignent sous le nom de boekin. Cette singulière divinité a ses prêtres et prêtresses et ne rend d'oracles qu'après l'immolation d'un porc ou d'un chien. Elle inspire une grande terreur à ses adorateurs. C'est elle qui donne la mort et cause tous les maux par l'intermédiaire de ses suppôts appelés sorciers dans le pays. Ces sorciers, dit-on, auraient le pouvoir de prendre toutes les formes qu'ils veulent et même de s'introduire dans le corps humain pour extraire l'âme et le manger.

On est bien loin de la description que faisait Valentim Fernandes des rituels effectués sur les *hatichira* banhun... Dans le Fogy, l'évangélisation fut vite stoppée par le mouvement de conversion à l'Islam corrélatif d'une acculturation rapide au mode de vie manding. Les pères de la congrégation du Saint-Esprit concentreront leurs efforts sur les régions restées résolument animistes et renforceront leurs positions dans le Sud dans un contexte souvent hostile. Une mission, précédant de peu un préséminaire, est ouverte à Oussouye en 1927. À voir aujourd'hui les vastes bâtisses sises au milieu d'immenses jardins soigneusement enclos que sont ces missions, on se représente mal ce que fut la vie des premiers missionnaires isolés dans les villages felup. Leurs qualités d'aventuriers devaient être à la hauteur de leur détermination d'évangélistes. Il en est qui durent faire le coup de feu pour s'imposer. Les relations entre nouveaux convertis et villageois fidèles aux *ukiin* furent souvent violentes : les seconds empoisonnaient les premiers, lesquels se répandaient à l'occasion en insultes et anathèmes. L'abbé Nazaïre Diatta se souvient de l'un des chants particulièrement agressif qui courait chez les Chrétiens : « Pissez sur le *bakiin*, rendez-le puant, vous les femmes chrétiennes ! ». L'implantation d'une mission fut souvent à l'origine de la création d'un quartier séparé dans le village. Pour attirer les femmes et les jeunes, les missionnaires avaient deux atouts : le dispensaire et l'école. Malgré l'opposition des aînés qui, lorsqu'ils ne pouvaient refuser la scolarisation des enfants, avaient recours à des pratiques magiques visant à « leur boucher les oreilles », les écoles et petits séminaires furent néanmoins la pépinière non seulement d'un clergé local, mais aussi de nombreux fonctionnaires qui allaient faire carrière dans l'état sénégalais. Comme nous le verrons dans les dernières pages de cet ouvrage, les points de conflits entre « animistes » et chrétiens sont restés remarquablement stables des débuts de la christianisation jusqu'à aujourd'hui : opposition du clergé à l'initiation masculine et à la participation de leurs ouailles à toute cérémonie liée de près ou de loin aux *ukiin*. Dans les années 1950, Louis-Vincent Thomas avait relevé de nombreux exemples d'apostasie ou de va-et-vient, au gré des circonstances, entre les deux registres de croyance et de pratiques. Quant à Nazaïre Diatta, abbé et chercheur, profondément préoccupé par l'écartèlement qu'imposait aux chrétiens la première vague d'évangélisation, il ne cesse de réfléchir depuis trente ans à ce que pourrait être « une herméneutique chrétienne de bakiin ».

Du côté des Felup guinéens, les missionnaires de la PIME (Pères italiens des Missions Étrangères) n'ont pas ces états d'âme et interdisent toujours à leurs fidèles de participer aux rites traditionnels. Malgré l'ancienneté de sa présence, nous l'avons dit, le christianisme n'avait guère pénétré les régions rurales guinéennes dont le pays felup, où la première mission ne fut bâtie à Esana qu'à la fin des années 1940 après que les villageois s'y soient opposés pendant des années. L'un des premiers actes de fondation par les Pères avait été de débroussailler l'immense terrain où ils allaient s'installer, une forêt dans laquelle était implanté le plus important sanctuaire des femmes, le *karaay*. Néanmoins, le père fondateur s'était attiré quelques sympathies parmi les jeunes du village pour ses prises de position par rapport aux exactions de l'armée portugaise, tandis que deux sœurs italiennes se dévouaient au dispensaire. Des catéchistes furent formés, mais point d'abbé. Qu'il s'agisse des pères ou des

sœurs, les successions ne furent pas très heureuses et nombreux sont les anciens convertis qui sont aujourd'hui en froid avec la Mission.

Au moment même où commençait l'évangélisation de la Casamance, ses initiateurs la considéraient déjà comme perdue d'avance dans toutes les régions de la rive nord (Fogny et bientôt Buluf) où l'islamisation avait fait de très rapides progrès. De ce mouvement qui débuta dans les premières années du XX<sup>ème</sup> siècle, nous ne dirons que quelques mots dans la mesure où il n'eut guère d'effet sur les Jóola du sud. Dans les régions orientales et septentrionales, l'établissement de la paix entre guerriers manding et jóola entraîna un étonnant renversement dans les rapports entre les deux populations ; n'inspirant plus la crainte, les Manding, devenus commerçants ou marabouts, furent accueillis dans les villages jóola avec déférence et admiration. Les Jóola non seulement se convertirent mais adoptèrent le mode de vie manding, abandonnant au passage le *kajendu* et tous les travaux des rizières laissées à la seule charge de leurs femmes. En une génération, les Jóola furent quasiment assimilés. Différent est le mouvement d'islamisation de la région du Buluf, dans les années 1930, qui fut principalement le fait de marabouts peuls, maures, wolof et toucouleur. Hormis les interdits portant sur le porc et le vin de palme, cet Islam n'apportait pas de véritable changement dans les institutions villageoises et les techniques culturelles. Il préserva la continuité d'un certain nombre de rites (initiation masculine, séquences de rites funéraires et, sous couvert de « charités », entretien de quelques *ukiin*, notamment ceux des femmes). De même il n'affecta guère certaines croyances (double animal, notions de séparation entre sexes et générations). Ce mouvement se poursuivra jusque dans les années 1980 où l'ensemble des régions du nord de la Casamance, à l'exception des Blis-Karones seront islamisées.

De ce vaste mouvement, le pays jamaat restera à l'écart et les conversions ne concernent en général que des individus aux trajectoires souvent atypiques.

### **Les sociétés villageoises kujamaat, repérages**

Pour de nombreux informateurs et observateurs, la région située entre la rive sud de la Casamance et le rio Cacheu constituerait le berceau d'origine de la plupart des groupes jóola qui essaimèrent sur la rive nord. Ses habitants ont fait l'objet de maintes tentatives de classification, découpés en sous-groupes aux limites et aux appellations toujours mouvantes, selon les auteurs, les périodes historiques et les critères retenus – parfois confondus – qu'ils soient d'ordre géographique, administratif, linguistique et culturel. Le découpage administratif, du côté sénégalais, répartissait les villages en cinq cantons : d'ouest en est, Diembering, Pointe-St-Georges, Feloup, Brin-Seleky et Bayot. La classification de Louis-Vincent Thomas a longtemps prévalu : il distinguait « les Floup de la région d'Usuy, les Diamat (Effoc-Youtou), les Dyawat (Diembereng), les Haer (Kabrousse), les Diola Pointe-St-Georges (Kagnout-Mlomp), les Diola de Brin-Seleky, les Bayot ». Du côté portugais, les habitants de la région comprise entre la frontière et le rio Cacheu, à l'ouest de Saõ Domingos, sont divisés entre Felup et Bayot.

**Cartes**

Par la suite, des chercheurs plus attentifs aux modes de constitution des territoires, aux migrations locales, aux scissions et aux déplacements villageois, redéfiniront et complexifieront ces unités d'appartenance. Ainsi par exemple, les "Diola de Brin-Seleky" se trouveront-ils intégrés à l'histoire du Mof Evvî, "territoire du roi de la pluie" d'Enampor, par lequel ont migré les gens de l'actuel village de Yutu, lui-même intégré à l'ensemble "jamaat". Mais les gens du Mof ne se reconnaissent guère dans cette appellation et se dénomment eux-mêmes *esúkurin*, "les villages des rivières"...

Dans l'exercice toujours renouvelé consistant à attribuer auto- et hétéronymes, nous entrerons ici du point de vue contemporain des villageois de Esana : s'ils se reconnaissent aujourd'hui dans les appellations de « Felup » et de « Jóola », les villageois se désignent eux-mêmes comme *Kujamaat* (sing : *ajamaat* : « celui qui comprend le langage », i.e. « la personne humaine » (dite aussi *anaw*). Signalons qu'il est d'autres groupes, au Sénégal, qui se désignent comme tels, notamment les *Kujamaat* de la région des Kalounayes, au nord de la Casamance, étudiés par Jean David Sapir. Dans la bouche d'autres Jóola islamisés ou plus insérés dans l'économie moderne, le mot *ajamaat* a une consonance péjorative : c'est pour eux une façon de stigmatiser les villageois les plus conservateurs, voire à leurs yeux, les plus bornés.

Il est difficile d'estimer, autrement que par des ordres de grandeur, le nombre d'habitants de la région. D'après les derniers recensements, la population jamaat ou felup peut être estimée, du côté guinéen, à plus de 20 000 habitants. Au début des années 1950, Antonio Cunha Taborda donnait le nombre d'environ 8000 habitants. D'après les enseignants chargés de répertorier la population scolarisable du village de Esana, le plus important de la région, il comptait en 2001 plus de 2000 habitants résidant en continuité, auxquels s'ajoutent environ 500 originaires partis travailler à l'extérieur. Du côté sénégalais, les estimations sont encore plus aléatoires depuis la destruction de plusieurs quartiers et villages (dont Kahèm, Kagit, les quartiers de Kagar et Kanokindo à Yutu) pendant le récent conflit casamançais. Avant ces événements, les villages kujamaat devaient compter plus d'une dizaine de milliers d'habitants.

C'est souvent en fonction de leurs variantes dialectales que les Kujamaat se divisent eux-mêmes en plusieurs territoires. Ainsi distinguent-ils :

- *kajimaku kata kajamutay* le territoire des "*kajamutay*", c'est-à-dire de ceux qui utilisent ce terme comme synonyme de *elobey*, « la parole ».

Il s'agit, de part et d'autre de la frontière sénégal-guinéenne, des villages suivants, distants de 5 à 25 km de Esana :

- Esana,
- Kataõ,
- Kasolol,
- Ejaten,
- Bujin,
- Efok,
- Yutu,
- Esuke (comprenant les cinq quartiers fort dispersés de Baseor, Teñat, Jirak, Keruey, Kahim),
- Yal,
- Bilá (Varela),
- Esúkujak,
- ainsi que les villages insulaires de Ejin, Jihunk, Bulol, Elalab, Eosor (regroupés sous le nom de "Kesukey")

- *kajimaku kata kasikeney*, le territoire des "*kasikeney*", à savoir ceux qui utilisent ce terme comme synonyme de *elobey*.

Tous situés en Guinée-Bissau, également distants de 5 à 25 km de Esana, ce sont les villages de :

- Kesu,
- Elia,
- Erame,
- Jobel
- Ñaban,
- Egam,
- Kulagen,
- Ñābalā

- *analuufay* (en territoire sénégalais), composé de deux ensembles :

- . *Sihèlek* avec les villages de Emaye et Bukutengu (distants de 15 à 20 km)

et “Esubuhan” : villages de Esahut, Jaken jóola, Jaken wolof, Janten (distants de 25 à 28 km).  
- *Huluf* : villages de Ejungu, Jiwant, Kalobone (à environ 25 km).

Toutes ces appellations se démultiplient en multiples surnoms et hétéronymes: ainsi le village de Esana peut aussi être appelé *esubujal*, « village des forêts », par les gens de Elalab, Jihunk, Bulol, eux-mêmes appelés *esúmulo*, « villages du marigot » par les gens de Esana.

Ces différenciations fondées sur des critères linguistiques ne doivent cependant pas faire illusion : à l’intérieur de chaque territoire, des villages peuvent pratiquer des parlers forts différents, tels ceux de Esana et de Ejaten, pourtant liés par une forme relationnelle et exclusive parlée en termes d’ « amitié ».

En l’absence d’autres critères véritablement discriminants, il semble que le seul sur lequel on puisse s’appuyer pour dessiner les contours de cet ensemble « jamaat » soit d’ordre rituel : c’est en effet à l’occasion d’une série de grands rites tour à tour organisés par chaque village que s’éprouve concrètement cette communauté d’appartenance. Il s’agit notamment de luttes inter-villageoises, de rites d’intronisation, d’initiations. Cette communauté ne signifie pas pour autant unité politique ou territoriale. Les anciennes guerres ont structuré ce groupe en plusieurs “blocs” entre lesquels l’inimitié reste vivace et l’inter-mariage extrême rare : parmi les épisodes les plus marquants dans la tradition orale locale, et pour ce qui est des villages actuellement existants, les guerres de Yutu contre Bujin, de Esana contre Yutu (début XXème), et contre Erame laissent aujourd’hui des traces profondes. Il serait d’ailleurs plus exact de parler de chaînes de village toujours susceptibles de se rompre et de se recomposer que de « groupes » ou de « sous-groupes » identitaires.

À l’est du méandre de Kamobël, depuis le marigot de Nyassia au nord jusqu’au rio Cacheu, se trouvent les populations Bayot et/ou Ehing. Selon certains informateurs de Esana, les « Ehing » (ou Esing) sont ceux que l’on appelle au Sénégal « Bayot », lesquels se désignent eux-mêmes par le nom de *Kagere*. Pour d’autres, s’ils ont la même langue, ils se distinguent par leurs *ukiin* et leur calendrier rituel. C’est de cette région que proviendraient de nombreux villageois *kasikeney* (Erame, Elia, etc). Dans son ouvrage *The Hatchet’s Blood*, Marc Schloss affirme par ailleurs que Bayot et Ehing ne sont pas des Jóola et qu’ils seraient liés aux habitants du village de Edii (Ejin?), locuteurs d’un dialecte erame. Cette affirmation selon laquelle les Ehing (environ 3000 personnes) sont « l’un des quelques peuples de la Casamance qui ne sont pas des Diola » laisse perplexe. Si l’on admet que les populations « jóola », sans avoir jamais véritablement formé de groupe homogène, partagent quelques traits fondamentaux qui les opposent fortement à d’autres groupes d’origine mande par exemple, il est surprenant de constater qu’à quelques variantes près, les “spécificités” ehing participent de ces traits communs, qu’il s’agisse de la division du travail, des tensions dans le droit foncier, et surtout de la constellation des interdits liés à la puissance (*spirit*) Odieng qui est au cœur de l’ouvrage de Marc Schloss, en lesquels se retrouveraient presque toutes les sociétés jóola. On pourrait noter qu’en chaque domaine évoqué (droit foncier, interdits, initiation, royauté), les différences entre Ehing et Kujamaat se révéleraient bien moindres qu’entre par exemple Kujamaat et Jóola du Buluf. Si les différences linguistiques entre ce groupe et le groupe felup sont manifestes, elles ne sont pas plus importantes qu’entre le parler de Esana et celui de Erame. On ne peut par ailleurs s’empêcher de faire de curieux rapprochements, à propos notamment des chants initiatiques recueillis par M. Schloss.

Accepter la proposition de cet auteur conduirait donc à abandonner définitivement et pour toutes les sociétés ainsi dénommées, le terme de « jóola ». Autant il conviendrait d’affiner les différenciations internes à cet ensemble, autant faudrait-il réinventer un autre qualificatif pour désigner l’ensemble de traits qui leur sont propres : la pratique de la riziculture inondée associée à une organisation sociale de type “acéphale”, avec une faible hiérarchisation des statuts liés à la naissance ; une patrilinéarité traversée d’hésitations sur les mêmes questions (rizières confiées à une fille du lignage) ; un même attachement aux cultes des *ukiin* ; des modes de division similaires du travail, de l’espace et du temps. Aux productions traditionnelles des Kujamaat (riz, vin et huile de palme, manioc, huîtres, viande de chasse) s’ajoutent aujourd’hui les cultures maraîchères et l’arboriculture, notamment, du côté guinéen, l’anacardier. Depuis une quinzaine d’années, les villageois ont massivement développé ces plantations, misant sur la demande de noix de cajou au niveau national. Les noix sont vendues, le jus et le vin sont consommés sur place. Tous les sixièmes jours de la semaine jóola, au lever du jour, se déroule un marché où les femmes des villages des îles (Elalab, Bulol) et des villages plus dotés en forêts (autour de Esana) échangent, à volume égal, une série de produits : poissons, riz, huile et vin de palme, fruits, etc. La feuille de tabac peut y servir d’équivalent monétaire.

En pays jamaat, les modalités de la division du travail liées à la riziculture inondée sont dans leur grande ligne identiques à celles qui ont été souvent décrites, depuis les travaux de Paul Péliissier, dans les sociétés Jóola du sud de la Casamance ou dans les îles de l’estuaire. Au sein de cette production la plus valorisée socialement, hommes et femmes effectuent en alternance des tâches reconnues comme également astreignantes et rudes. Les hommes défrichent, édifient et entretiennent les digues, labourent rizières et champs avec cet admirable outil qu’est le *kajendu*, sorte de pelle-bêche au très long manche évoquant une longue rame; en saison sèche, ils récoltent le vin de palme et les régimes de palmistes, pêchent au filet, chassent, font les clôtures. Les femmes préparent et épandent la fumure dans les rizières, sèment dans les pépinières, repiquent et récoltent le riz ; en saison sèche, elles confectionnent l’huile de palme, pêchent à la nasse. Les deux sexes collaborent à la

construction des maisons, les femmes préparant les briques de terre et la paille de la toiture, les hommes faisant la maçonnerie, la charpente et l'assemblage du toit.

À maints égards, la vie des villages kujamaat évoque les descriptions faites, il y a plus de quarante ans, par Louis-Vincent Thomas ou Paul Péliissier en pays felup. Le relatif enclavement de la région - tout au moins du côté guinéen - suffirait-il à expliquer la pérennité d'institutions sociales qui demeurent étonnamment vivantes malgré les bouleversements subis pendant la guerre de libération nationale et les difficultés actuelles qu'éprouvent les villageois à assurer leur survie matérielle? Les habitants sont pourtant loin d'avoir vécu dans un isolat culturel et n'ont guère échappé aux tribulations de l'histoire moderne. Aux temps de la colonisation portugaise, un aéroport fonctionnait à Esana, les missions catholiques portugaise et italienne sont implantées depuis longtemps, Amílcar Cabral avait installé sa villégiature à Varela... Mais ces contacts, peut-être précisément parce qu'ils étaient imposés, n'ont pas ébranlé les fondements de l'identité culturelle *jamaat*. Dans le village de Esana, nombreux sont les actuels responsables de sanctuaires d'hommes qui avaient été enrôlés pendant plusieurs années dans l'armée portugaise. L'intransigeance actuelle de la mission catholique de Esana à l'égard des cultes traditionnels semble se retourner contre elle : si les jeunes catholiques s'abstiennent de sacrifier aux puissances du terroir, ils refusent d'abandonner les pratiques rituelles qui leur sont liées.

L'appropriation des rizières reste le principal enjeu des rivalités entre villages, entre lignages, entre agnats et utérins, voire même entre frères de même père. Pour elles on s'accuse, on s'attaque, on se tue. Mais le travail des rizières est devenu de plus en plus ingrat. Dans « ce merveilleux pays où l'eau salée pénètre comme dans les pores d'une éponge », la production est fortement dépendante d'un travail assidu et d'une pluviométrie non seulement suffisante, mais aussi régulière. Les onze années d'une guerre de libération nationale particulièrement cruelle (1963-1974) ont profondément dégradé la riziculture : déplacements de populations, insécurité et tueries, écroulement ou destruction des digues et diguettes protégeant les rizières de l'eau salée, ont contraint les villageois à abandonner plus de la moitié des parcelles cultivées. À la guerre a succédé une très longue période d'insuffisance pluviométrique. Revenu à un meilleur niveau ces dernières années, le régime des pluies reste cependant marqué par son irrégularité, piégeant, pour ainsi dire, les villageois dans le calendrier des opérations culturelles. En juillet 2001, je retrouve un village exténué : « Ici, le travail va tuer quelqu'un ». Les pluies sont arrivées plus tôt que prévu et en abondance. Les hommes n'avaient pas fini de débroussailler et de brûler les souches dans les pépinières et les champs de riz de montagne (en semis direct). Les premières semences sont noyées. De l'aube jusqu'au soir, hommes et femmes partent aux champs avec coupe-coupe et *kajendu* tout en craignant que, comme l'an dernier, les pluies s'arrêtent brusquement après le repiquage... Certains, au risque de moindres rendements, sèment en direct dans les rizières profondes. Des pères de famille dont les fils se sont dispersés et des femmes, laissées seules par leurs maris récemment engagés dans l'armée guinéenne, courent après quelque argent pour engager une association de travail...

Mais la pluie n'est pas seule en cause. Les aléas de la politique et de l'économie bissau-guinéenne ont profondément fragilisé les conditions de vie au village. De 1974 à 1987, toute l'activité économique est sous le contrôle de sociétés d'Etat. Compte tenu de la faiblesse du pouvoir d'achat et de l'inconvertibilité de la monnaie nationale (le peso) ainsi que de la pénurie systématique de produits de première nécessité, celles-ci instaurent une économie de troc qui n'est guère à l'avantage des paysans. Le retour à l'économie de marché en 1987-1988 a eu des effets inégaux dans les sociétés paysannes, stimulant une production agricole, désormais susceptible d'apporter des revenus monétaires, mais laissant les villageois à la merci des commerçants venus de Bissau chercher huîtres, noix de palmistes et de cajou, en véritables héritiers des anciens *ponteiros*. Cette dépendance est particulièrement forte dans la zone jamaat du fait du délabrement des pistes et de la rareté des véhicules. L'intégration de la Guinée-Bissau à la zone CFA, en 1997, a singulièrement appauvri les habitants des régions rurales, y compris les fonctionnaires, enseignants et agents de santé. Lors de campagnes évoquant singulièrement les méthodes de la traite, les commerçants reviennent au troc : en 2003, un sac de riz était échangé contre un sac de noix de cajou, mais il est désormais interdit de vendre les noix contre de l'argent. Pendant les trois années qui suivirent la guerre qui opposa les troupes gouvernementales du président Bernardo Vieira au général Ansumana Mane, les villageois avaient vainement attendu les traitants. Sur fond de déficit céréalier, les ressources monétaires se sont provisoirement taries. Revenus à Esana pour l'organisation de la grande initiation du *bukut*, ceux qui avaient l'habitude d'émigrer à Ziguinchor pour trouver du travail ou y vendre leurs produits (huile et vin de palme, poisson et huîtres séchées) n'ont pas pu repartir compte tenu de la tension qui règne encore à la frontière après plusieurs incursions de rebelles casamançais en territoire guinéen. L'instabilité politique du régime bissau-guinéen (depuis la guerre de 1998, deux autres coups d'Etat ont déjà eu lieu), les aléas du marché de l'anacarde en lequel les villageois avaient mis beaucoup d'espoirs, le délabrement des structures sanitaires fragilisent encore les conditions de vie du village.